CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

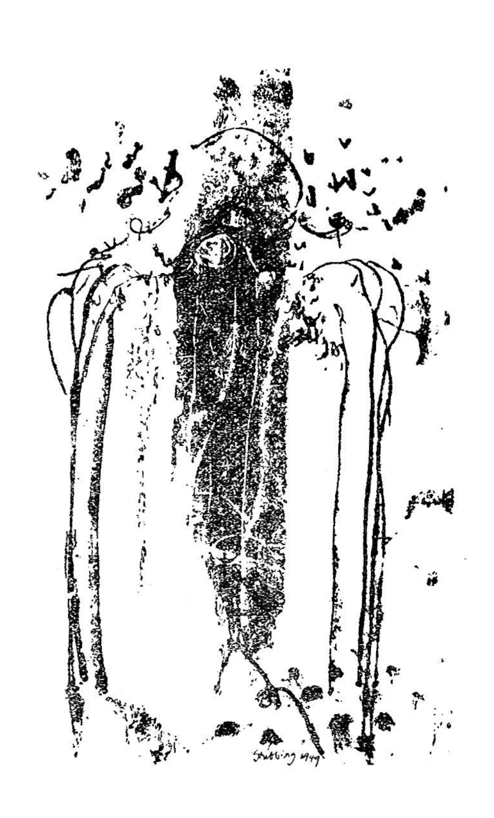
REVISTA DE CULTURA HISPANICA

FUNDADOR
PEDRO LAIN ENTRALGO
SUBDIRECTOR
LUIS ROSALES
SECRETARIO
ENRIQUE CASAMAYOR

15

EDICIONES MUNDO HISPANICO

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID

MAYO - JUNIO, 1950

Dirección, Redacción y Admón:
Marqués del Riscal, 3. Teléf. 23-07-65
Madrid (España)

Gráficas Valera, S. A., Libertad, 20.-Madrid.

INDICE

Páginas

1

2

3

4

BRÚJULA PARA LEER

5

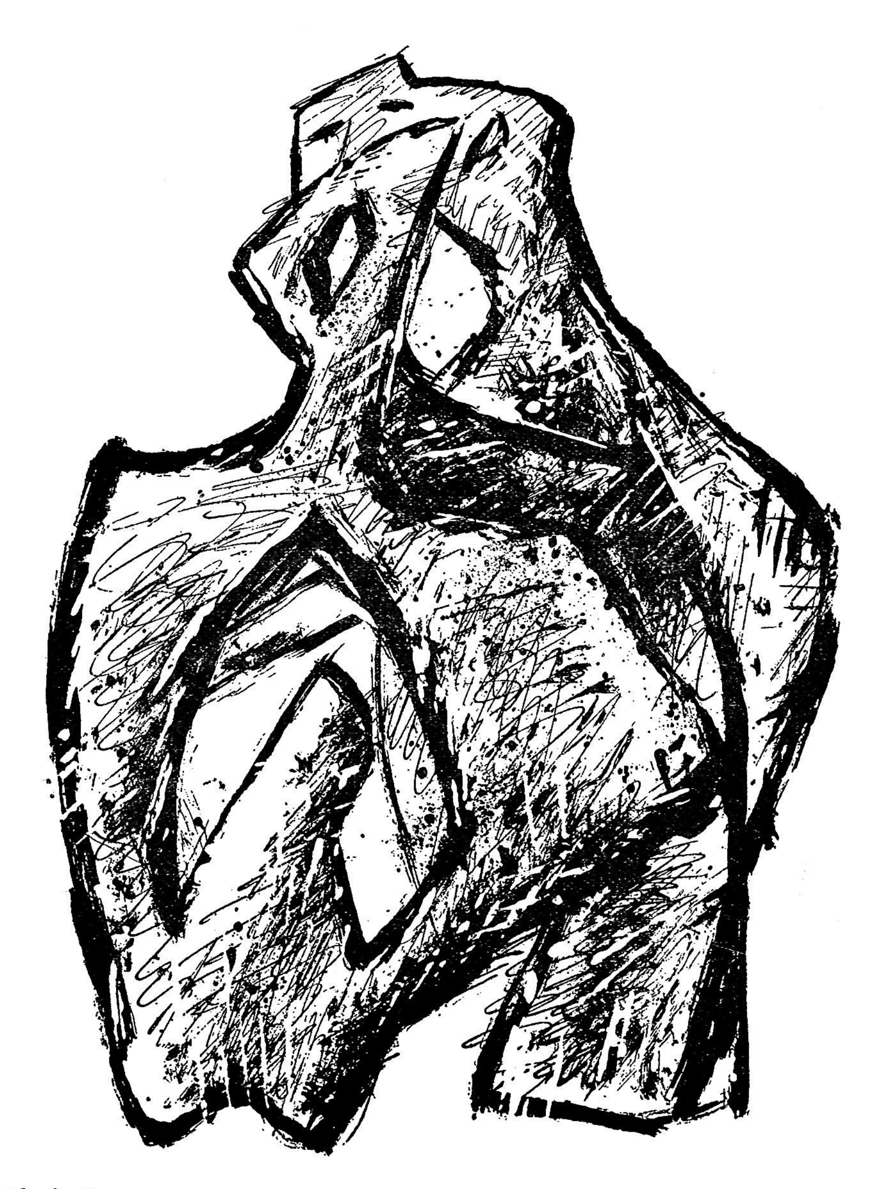
ASTERISCOS

T A B L A

1

Dibujos del escultor *Angel Ferrant;* portada, de *Carlos Pascual de Lara;* portadilla, del pintor inglés *Tony Stubbing.*—Ilustración de "La Colmena", por *Enrique Herreros.*—Un óleo de *Gauguin* acompaña a los versos del poeta cubano Eliseo Diego. El dibujo inédito de *José G. Solana* ha sido tomado de un álbum propiedad del poeta santanderino José del Río Sáinz.

1



EL MITO DE QUETZALCOATL

POR

SANTIAGO MONTERO DIAZ

EL IMPERIO TOLTECA Y SU DIOS QUETZALCOATL

La historia del Anáhuac se formuló, desde los tiempos de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, con arreglo a una sucesión que se ha hecho clásica: imperios *tolteca, chichimeca, azteca.* Durante siglos enteros fué aceptada sin crítica esta periodización, y Brasseur de Bourbourg, opulento a la vez en fantasía y en erudición, extremó la valoración del Imperio tolteca. Cuando Wilson y Brinton iniciaron la revisión (1868-1882) de esta tradicional teoría pareció que la realidad tolteca se esfumaba y que la existencia del primer Imperio del Anáhuac no pasaba de una leyenda. Numerosos investigadores se inclinaron hacia las posiciones hipercríticas. La civilización tolteca se transformaba en una fabulosa quimera. Las juiciosas observaciones de Charnay sobre tan exagerada reacción no fueron en un principio acogidas.

A principios de siglo se comprendió que la historia tradicional no era tan vulnerable como parecía y que la construcción legada por Alva y sus continuadores se apoyaba en indudables bases históricas. El mismo Soler (en 1902) y años más tarde Lehmann comenzaron de nuevo a distinguir elementos míticos y elementos históricos en la transmisión tradicional referente al Imperio tolteca. La realidad de una gran estructura política tolteca, la existencia de este pueblo y el

hecho de una influencia civilizadora sobre Yucatán y Guatemala quedaron fuera de toda duda.

No se podría hoy sostener en su integridad el relato de Alva Ixtlilxochitl y la tradición histórico-misional. Tampoco las elegantes y documentadas fantasías de Brausseur de Bourbourg. Pero han fracasado, en cambio, cuantos intentaron otorgar al pasado mejicano prehispánico una estructura coherente, suprimiendo el pueblo, el imperio y la cultura toltecas.

La cuestión tolteca se caracteriza—desde los tiempos de Brinton hasta nuestros días—por esta antinomia:

a) deficiencia casi absoluta de datos arqueológicos.

b) exceso de tradición recogida por misioneros y cronistas, con evidente mezcla de elementos míticos e históricos.

La hipercrítica se apoya en la ausencia de restos monumentales y arqueológicos. La fantasía campea a su gusto sobre la abundancia de tradiciones semihistóricas.

Pero ¿no existe un contraste que nos permita depurar las tradiciones y recoger cuanto hay de aprovechable en los relatos de Alva Ixtlilxochitl? Si en algún caso es utilizable la morfología de la historia, para llenar un vacío o para depurar un exceso de noticias, es precisamente en la cuestión tolteca: Son las tradiciones de otras razas y pueblos mejicanos quienes proyectan luz sobre el pasado tolteca y le dibujan como sustrato cultural del Anáhuac y su *hinterland*.

El papel de la cultura tolteca en el espacio mejicano puede resumirse a grandes rasgos de la siguiente manera:

1. Una civilización floreciente entre los siglos VII a IX, cuando en Europa se producía la restauración bizantina de Heraclio, la invasión de los árabes en España y el Imperio de Carlomagno. Unidad tolteca en el Anáhuac, o al menos una hegemonía ejercida a través de pactos federales o de vasallaje, cuya estructura jurídico-política no nos es presumible. Extensión del influjo político y cultural hacia el sur.

2. Siglos X-XI. Crisis política del Imperio tolteca y expansión de su influjo cultural hacia Yucatán y Guatemala. Acción civilizadora sobre los maya-quichés. Tula (o Tolan) como centro político debió desaparecer a finales del siglo XI. El influjo cultural tolteca aumenta con su dispersión.

No podemos representarnos, desde el siglo XII, cuál sería el destino histórico de los toltecas. Es, desde luego, errónea la imagen de un final catastrófico del Imperio y una sustitución violenta del poderío tolteca, en la totalidad de su extensión, por el Imperio chichimeca. Los historiógrafos hispánicos que realizaron la maravillosa labor

—en los siglos XVI y XVII—de desbrozar aquel campo virgen, recogiendo de labios indígenas tradiciones y relatos con frecuencia contradictorios, aplicaron la única arma posible en su tiempo para explicarse el confuso pasado del Anáhuac: una sucesión lineal de Imperios, proyectando sobre la historia de Méjico el esquema de los tres reinos que subyace en los orígenes de la historiografía cristiana.

Hay algo de verdad en esta concepción, pero no en conjunto. El gran estado tolteca no debió poseer una constitución análoga, por ejemplo, a la asiria. Sería erróneo representárnosle como un poder centralizado, homogéneo, que impone un principio de unidad férrea en todas las provincias desde su capital y que domina los pueblos vencidos mediante guarniciones y funcionarios de implacable autoridad. Por el contrario, trátase aquí de un Imperio poco imperialista. Un gran núcleo tolteca ocuparía vastos territorios en torno a Tula. Allí residiría el *poder central* directamente rector del pueblo tolteca. Al margen de sus límites se extendería una red de estados confederados, vasallos, dependientes, ligados a Tula con vínculos de distinto orden e intensidad.

El final de Tula implicaba una lenta disolución del estado y la cultura tolteca. Pueblos que étnicamente no podían considerarse toltecas se habían asimilado, en cambio, la cultura, las artes, las industrias y los mitos procedentes de Tula. La resistencia tolteca—más cultural que armada—debió prolongarse durante siglos más allá de la época conocida como Imperio chichimeca. Todavía en plena confederación azteca se luchaba con pueblos de procedencia—étnica o cultural—tolteca.

Estamos, pues, ante una vasta unidad política cuya constitución real se escapa a la investigación, pero que no debió adoptar la forma de un imperio militar, centralizado y autoritario según el modelo asirio, sino de un estado complejo, integrador, regido hegemónicamente desde Tula hasta finales del siglo XI. Este «Imperio» sería después lentamente disuelto, sin que su influjo cultural cesase con la derrota o con el dominio de otros pueblos. Por el contrario, el contacto amplió el área de dispersión de los mitos y las formas culturales. Por otra parte, no puede dudarse de la subsistencia étnica—hasta la llegada de los españoles—de masas toltecas o culturalmente toltequizadas.

A este pueblo, de que tanto hablan las fuentes hispánicas y de que tan pocos vestigios arqueológicos subsisten, atribuye la tradición hasta mediados del siglo XIX una cultura brillante. El calendario, la arquitectura, las industrias, las artes, la roturación de la tierra, la

escritura: todo cuanto suponga civilización en Méjico es tolteca en su origen.

Hoy parece insostenible atribuir, hasta tal punto, un papel civilizador a los toltecas en el ámbito mejicano. Se cae así—desde los tiempos de Brasseur de Bourbourg—en una especie de pambabilonismo tolteca, que no arroja sino confusión sobre la historia prehispánica de Méjico. Pero no menos confusa resulta si negamos el factor tolteca como primer Imperio mejicano y como agente civilizador. Existe, por el contrario, un espíritu tolteca que irradia por todo Méjico hasta Yucatán y penetra en Centroamérica; una cultura cuyas creaciones luchan con las de otros pueblos, y concluyen influyéndolas o siendo asimiladas; un estilo, en fin, de la vida tolteca que halla su más alta impresión simbólica en Quetzalcoatl.

Quetzalcoatl no es una simple divinidad tolteca. Es también el símbolo supremo de aquel pueblo, su cultura y su sentido de la vida. El mito de Quetzalcoatl, en su contenido teológico y moral, nos permite comprender cuál fué la concepción tolteca del mundo. En sus leyendas nos revela el impulso hacia el Sur y el Oriente. El Cuculcán yucateca es—para Seler—el tolteca Quetzalcoatl, como también el Tepeu-Cucumatz del Popol-vuh: Es el avance hacia el Sur. Pero el Quetzalcoatl, que marcha hacia Tlapallan, originando así el prodigioso mito del retorno, simboliza la expansión tolteca hacia el Oriente.

LA RELIGIÓN DE QUETZALCOATL

La tradición española no ofrece lugar a dudas. Mendieta, Torquemada, Sahagún, los más objetivos, los más fervorosos eclesiásticos y misioneros que se ocuparon de los pueblos mejicanos, nos evocan un Quetzalcoatl tolteca, dios originario de aquel pueblo, como fundador de una religión soteriológica, llena de amor y de dulzura, una religión del desinterés, la caridad y el sufrimiento. Los historiógrafos concuerdan plenamente con la versión misionera.

Es importante examinar el contenido teológico y moral de esta religión de Quetzalcoatl. Mendieta entrevé en ella un fondo monoteísta. «Quetzalcoatl fué el más celebrado y tenido por mejor y más digno sobre los otros dioses... A éste canonizaron por sumo Dios y le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción, y le ofrecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios.» Esta superioridad de Quetzalcoatl sobre los otros dioses se manifestaba en el lenguaje habitual: «Cuando juraban o decían *por nuestro señor,* se entendía por Quetzalcoatl y no por otro alguno.»

Los preceptos que este dios daba a sus fieles, a través de los sacerdotes, eran hondamente humanos: «Vedaba y prohibía con mucha eficacia la guerra, robos y muertes, y otros daños que se hacían unos a otros.» El culto participaba en este criterio de rebosante caridad: «Nunca quiso ni admitió sacrificios de sangre, de hombres ni de animales, sino solamente de pan y rosas y flores, y de perfumes y olores.» Su aspecto respondía—en la concepción iconográfica—a las mismas inspiraciones. Le imaginaban «hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda» [1]. Ha sido concebido en carne mortal por la virgen Chimalmatl [2], producto de una teogamia.

Las mismas noticias nos dan Sahagún o Torquemada. Alva Ixtlilxochitl nos le presenta como un hombre-dios de «grandes virtudes, justo, santo y bueno», enseñando «por obras y palabras el camino de la virtud», «dando leyes y buena doctrina» [3]. También nos le describe como «hombre bien dispuesto, de aspecto grave, blanco, barbado», tocado con una túnica negra [4].

Pero Alva nos dice algo más: fué entre los dioses y héroes mejicanos «el primero que adoró y colocó la cruz, que llamamos quiauhtzteotlchicahualtzteotl». Su doctrina no triunfó. Quetzalcoatl, vencido, se fué por Oriente, por Coatzacoalco, prometiendo que «volvería y entonces su doctrina sería recibida». Mientras tanto, sus adeptos pasarían «muchas calamidades y persecuciones». Así nos describe el mito y presencia de *Quetzalcoatl, sierpe de plumas preciosas* [5].

Podríamos multiplicar indefinidamente las citas. Clavigero recoge estas informaciones [6], que llegan hasta la más moderna bibliografía. Réville admite sin la menor duda la exactitud de las fuentes misionales. Quetzalcoatl es el dios blanco, barbudo y mitrado, encarnado en una virgen, que revela a los hombres la agricultura, el uso de los metales, la vida social ordenada y digna. Su religión—dice Réville—«desvió al pueblo de ofrecer a los dioses víctimas humanas. No se les debía ofrecer sino flores y frutos. No amaba la guerra y se tapaba los oídos cuando le hablaban de ella» [7]. Robertson interpreta

---

[1] Gerónimo de Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*. México. Díaz de León, 1870, cfs. págs. 82 y sigs.

[2] Idem íd., págs. 82-83.

[3] Fernando de Alva Ixtlilxochitl: *Obras de históricas*. México, tip. secc. Fomento, t. I, 1891, pág. 20.

[4] Idem íd., pág. 21.

[5] Idem íd., pág. 21.

[6] He was supposed to have had the most profund wisdom, which he displayed in the laws he left to mankind, and above all to have had the most rigid and exemplary manners (cf. Francisco Saverio Clavigero: *History of Mexico*. Virginia, imp. Prichard, II, 1806, pág. 11.

[7] A. Réville: *Les religions du Mexique*. París, Fischbacher, 1885, pág. 74.

de la misma manera los mandamientos de Quetzalcoatl: «Viste al que está desnudo, da de comer al hambriento, acuérdate de que su carne es semejante a la tuya, de que son hombres como tú; ama al débil porque es la imagen de Dios.» Y Merejkowski: «Si quieres sacrificar a Dios una víctima humana, sé tú esta víctima, y no otro; sacrifica tu carne y tu sangre, y no la de los demás» [8]. Para Merejkowski, «El dios Quetzalcoatl, que los antiguos dibujos del antiguo Méjico representan sosteniendo el cielo, ha nacido hombre, mortal, de una mortal, a fin de salvar a los hombres. Hasta qué punto se le ama se puede juzgar por el recuerdo que han guardado de él. Era puro de corazón como un niño» [9].

Todo el que seriamente se ha preocupado de mitología mejicana interpreta en este sentido la religión de Quetzalcoatl: una teología soteriológica, culto de formas elevadas, mandamientos impregnados de caridad. Era un dios de la resurrección y de la esperanza, del propio sacrificio y del amor. Así lo veía Mendieta y Sigüenza, y así lo ve, en nuestros días, Jacques Soustelle: «Sol-Dios de los sacerdotes, que consideran el auto-holocausto voluntario como la más alta expresión de sus doctrinas del mundo y de la vida... Rodeado de guerreros y de mujeres resucitados, él mismo es la más pura garantía de la resurrección» [10].

La marcha de Quetzalcoatl hacia el Oriente (Tula o Tollan, Cholula, Coatzacoalco, Tlapallan) simboliza la expansión de la cultura tolteca entre los pueblos vencedores, y contiene también la promesa de un «regnum Dei», un regreso posthistórico, triunfal y eterno. En 1598, Alvarado Texozomoc recogía una tradición según la cual «los viejos de Tulan tenían por muy cierto que les dejó dicho su dios Quetzalcoatl que había de volver a reinar a Tulan y a todas las comarcas de este mundo» [11]. Muchos historiadores consignan la creencia, popular entre los indios, de que los españoles llegados a Méjico no eran sino Quetzalcoatl y sus compañeros. Así lo cuenta, entre tantos otros, Mendieta, que muy sabiamente añade: «aunque después que los conocieron y experimentaron sus obras no los tuvieron por celestiales» [12]. Pero esa creencia se basaba sobre la inquebrantable fe que muchos indios mantenían en el cumplimiento de la profecía.

---

[8] Dimitri Merejkowski: *Atlántida Europa-Atlántida América* Buenos Aires, pág. 235.

[9] Idem íd., pág. 234.

[10] Soustelle: *La pensée cosmologique des anciens mexicains.* París, Hermann, 1940, págs. 21-24.

[11] Hernando Alvarado Texozomoc: *Crónica Mexicana.* México, imp. Paz, 1878, pág. 687. Y añadía: «Si quiere carne humana no será Quetzalcoatl», pág. 688.

[12] Cf. P. Mendieta: Ob. cit., pág. 93; cf. también 86.

El mito de Quetzalcoatl nos ofrece su contenido religioso en tres direcciones: una teología, un culto, una moral. Cuando las mitologías americanas estén definitivamente acopladas a las perspectivas universales de la historia comparada de las religiones se podrá vislumbrar el rango excepcional de Quetzalcoatl.

Ante todo, debe descartarse la simple interpretación totemista. Quetzalcoatl es la *serpiente emplumada*, y bajo tal símbolo es popularmente venerado. Como en tantos otros casos, se trata de una supervivencia totémica que ha perdido ya completamente su primitivo sentido. La religión egipcia, en un alto grado de desarrollo teológico, en la época de Ekhnaton y sus sucesores, mantenía aún símbolos animales. *Serpiente emplumada* es una mera designación, un símbolo gráfico, no la expresión directa y viviente de un totem.

Tampoco es Quetzalcoatl la personificación religiosa de una fuerza natural (el viento, como Quetzalcoatl-Ehecatl, o el Sol, como Quetzalcoatl-Nauanzin). Las tradiciones misionales que nos transmiten noticia sobre su teología y sus cultos diferencian con suficiente claridad las versiones populares, toscas, de un dios-viento o un dios-sol, del alto y depurado mito cuya profundidad hace pensar en los cultos más ilustres de la historia.

Los rasgos que caracterizan esta religión, como hemos visto, son: un fuerte matiz monoteísta, un sentido soteriológico, una moral de caridad.

El matiz monoteísta se nos aparece desde el primer momento. Mendieta nos habla de un dios-padre, Camaxtli, que en la virgen Chimalmatl, engendra a Quetzalcoatl. Pero Camaxtli, o Iztac-Mixcohuatl, es un dios chichimeca. Su intervención en la genealogía de Quetzalcoatl no responde al período tolteca. Quetzalcoatl fué para los toltecas, desde el siglo VI por lo menos, un Dios originario, poderoso, padre de todas las divinidades. Es este mismo Quetzalcoatl quien toma carne mortal para sufrir por los hombres, enseñarles y hacerles merecedores de la salvación. La teogamia de Quetzalcoatl con una virgen es también una leyenda tolteca.

De ahí el carácter soteriológico. Quetzalcoatl toma carne mortal. Hay un Dios-hijo, un dios sufriente y salvador, en la misma relación con el Padre que Osiris con Ra y Dionysos con Zeus. La piedad tolteca de este Quetlzalcoatl-hijo y redentor se asemeja, por su estructura y papel histórico, al soplo de piedad religiosa y humana que significó el osirismo durante el Imperio Nuevo, y el dionysismo en la Hélade, a partir del siglo VIII. Como ellos, como Osiris y Dionysos,

Quetzalcoatl es perseguido, sufre, emigra. Y promete: promete la resurrección y el *Regnum,* la vuelta a Tulan—la ciudad santa—para reinar desde allí «sobre todas las comarcas de la tierra».

Para ello exige que cada hombre sea un viviente Quetzalcoatl. Ni cultos sangrientos, ni santificación de la guerra, ni mutilaciones, ni víctimas humanas. Frutos y flores en los altares: amor entre los hombres. Así se enlazan, en suprema unidad, teología, culto y moral. Una misma idea anima los tres aspectos de la religión tolteca: el amor.

Esta asombrosa elevación planteó ya graves problemas a nuestros misioneros. Sigüenza creyó ingenuamente que el mito de Quetzalcoatl era una lejana resonancia de la predicación de Santo Tomás en América [13]. Otros han pensado en un origen netamente asiático: Alejandro de Humboldt le llama «el Buda de los mejicanos, blanco, barbudo, sacerdote y legislador, entregado a severas penitencias, fundador de monasterios y congregaciones semejantes a las del Tibet y del Asia Occidental» [14]. No falta quien creyera seriamente que la religión de Quetzalcoatl era un eco búdico, admitiendo el supuesto del poblamiento budista del Fu-sang [15]. Por su parte, Brasseur sugiere un paralelo con Horus [16].

Así se ha pensado en las religiones más ilustres de la historia para explicar el mito señero, aislado y misterioso de Quetzalcoatl, una religión de inefable belleza entre cultos atroces, toscos o sanguinarios. Idénticos esfuerzos se han hecho para explicar su origen. Dejando aparte la ingenua, pero profunda idea de Sigüenza y la inaceptable tesis del Fu-Sang, algunos atlantidistas han querido ver en Quetzalcoatl un argumento vivo a favor de la Atlántida, por *Aztlán-Tlapalán,* el Oriente, de donde según la teogonía quetzalcoátlica vino el Dios y por donde según su escatología prometió regresar para reinar sobre el mundo. De esta manera Quetzalcoatl apoya a la Atlántida, y la

---

[13] Cf. Riva Palacios: *México a través de los siglos,* I. Barcelona, Espasa, pág. 377. Véase José Bravo Ugarte: *Historia de México,* t. I. Elementos prehispánicos. México, Jus, 1947, pág. 77 (rechazando, naturalmente, toda relación de la religión quetzalcoátlica con el cristianismo).

[14] Alejandro de Humboldt: *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* Madrid, Gaspar, 1878, 348.

[15] Planteado desde 1761 por De Guigne. Cf. Paravey, Leland, Vinning, y sobre todo G. Schlegel: *Fou-sang.* T'oung Pao, 1892. Hoy se plantea sobre otras bases más serias la relación prehispánica entre Asia y América. Especialmente tienen interés las observaciones sobre analogías artísticas. Cf. Pal Kelemen: *Mediaeval American Art,* vol. I y II. New York, Mac Millan, 1946, especialmente I, plat. 72, 87, 89.

[16] Cf. M. de Waldeck: *Monuments anciens du Mexique.* París, Bertrand, 1866, seguido de las *Recherches sur les ruines de Palenque et sur les origines de la civilisation du Méxique,* por Brausseur de Bourbourg. París, Bertrand, 1866; cf. pág. 57.

Atlántida explica a Quetzalcoatl [17]. Una petición de principio que ninguna luz puede arrojar.

Supuesta la vigencia de un esquema dialéctico que se verifique en cada ámbito cultural, con universal validez, para el desarrollo religioso, el mito de Quetzalcoatl representaría una fase concreta de ese despliegue en el ámbito americano. Su semejanza con otros mitos soteriológicos se explicaría como una especie de ologenismo religioso [18].

En la historia religiosa americana, Quetzalcoatl se nos representa como la realización más profunda y más bella, saturada de piedad y de vida interior. Allí culmina sin duda la evolución espiritual de aquellos pueblos. Sin embargo, la teogonía, la escatología, el culto, la moral de aquella religión no han llegado a nosotros sino fragmentariamente, en líneas generales, en rasgos balbucientes y pobres. Fragmentarios, escasos, pobres: pero—eso sí—de inequívoca claridad, de concluyente valor probatorio.

EL OTRO QUETZALCOATL

Esta consideración nos introduce en la entraña del problema que el mito de Quetzalcoatl plantea a la crítica histórico-religiosa. Frente a este Dios soteriológico, amoroso, de cultos santificadores y moral hondamente humana, aparece otro Quetzalcoatl. Con el mismo nombre, con análogas advocaciones, con templos, inscripciones, relieves, atributos y todo el atuendo de una divinidad de gran estilo; pero con una grave diferencia: el «otro» Quetzalcoatl es un dios de la guerra, violento, bélico y exigente. «A pesar de lo que dice Alva Ixtlilxochitl—escribe Beuchat—, su culto no difería nada del de los dioses de Méjico y exigía, como ellos, sacrificios humanos» [19]. Este

---

[17] Vivante e Imbelloni: *Libro de las atlántidas*. Buenos Aires, Anesi, 1939. Me remito en este excelente resumen a la «Atlántida de los fantaseadores», I, g.

[18] Aunque la explicación del mito de Quetzalcoatl que se ofrece en este trabajo se aleja, por su especial construcción, de todas las teorías expuestas hasta hoy, me parece conveniente referirme a otros puntos de vista que destacan en la bibliografía existente. Muy en especial: L. L. L. P. de Rosny: *Le mythe de Quetzalcoatl*, en *Archives de la Société Américaine de France*, t. VI. París, 1878, 36 págs.; Enrique J. Palacios: *Quetzalcoatl y la irradiación de su cultura*. México. Publ. del Museo Nacional, 1921; Roque Ceballos Novelo: *Quetzalcoatl. Los dos templos que sucesivamente tuvo en Cholula, estado de Puebla, Anales del Museo Nacional de México*, quinta época, t. I, 1934; César Lizardi Ramos: *Who was Quetzalcoatl? Ancient México's one human God? American Weekly*, New-York, 28-VIII-1938; Mario Mariscal: *Quetzalcoatl-Ehecatl, Deidad de los vientos, Revista de Revistas*, año XXVIII, n. 1.463, págs. 38-41, 5-VI-1938; Ricardo Orta Nadal: *Religiones de América. Formas americanas del pensamiento templario, Bol. Bibl. de Antropología americana*, X, 1948, 103-116.

[19] H. Beuchat: *Manual de Arqueología Americana*. Madrid, Jorro, 1918.

Quetzalcoatl aparece en abrumadora cantidad de documentos iconográficos con figura animal, dotado de hocico, negro, con aspecto feroz, escudo y arreos militares [20].

Frecuentemente se confunde el Quetzalcoatl de forma animal, armas y escudo con las bellas leyendas del Quetzalcoatl piadoso que Sigüenza creía un eco trasatlántico de los Evangelios suscitado por el apóstol Santo Tomás. Incluso un texto del padre Sahagún nos le presenta en forma aproximada a los sanguinarios cultos aztecas, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca [21]. Tal es el Quetzalcoatl, dios epónimo de Cholula, a que se refiere también Las Casas [22].

La abundancia de representaciones iconográficas en el sentido del Quetzalcoatl feroz han llevado muy lejos a ciertos autores. Según ellos, el testimonio unánime de los misioneros y las aseveraciones de historiadores como Alva, son puras fantasías de soñadores, acaso supercherías deliberadas. Quetzalcoatl es un dios como los restantes mejicanos, como el siniestro Huitzilopochtli, al estilo de Moloch; como el combativo, juvenil y feroz Tezcatlipoca, dios ardiente y vigoroso del estío. Se le apetece también la sangre, el sacrificio humano, el culto violento. Y el benigno dios tolteca no pasa de ser una piadosa invención misional, o un reflejo, a través de los propios indios, del cristianismo recibido.

Esta duda sobre el testimonio misional y su validez científica hace sonreír. Si se prescinde de los textos de Mendieta o Sigüenza, Sahagún o Torquemada, se anula toda posibilidad de investigación sobre mitología mejicana. Las representaciones de las diversas localidades prehispánicas son, por sí solas, insuficientes. Y fuera de los restos monumentales, ¿qué otras fuentes existen, sino los relatos de nuestros eclesiásticos e historiadores?

Conviene precisar dos órdenes de consideraciones. Ante todo, la calidad científica de las fuentes eclesiásticas. No hablamos ya de la maravillosa intuición antropológica de Sahagún, o de la rectitud extraordinaria de Mendieta. Por lo regular, los misioneros que estudian las religiones americanas prehispánicas poseen una sólida preparación teológica y han atravesado, en filosofía, la experiencia de la escolástica. Todo ello les da la suficiente formación religiosa y dia-

[20] George C. Vaillant: *Aztecs of Mexico, origin, rise and fall of the aztec nation*. Doubleday, Doran, 1944; cf. lám. 59 superior derecha, el Quetzalcoatl del Tonalamatl del Cod. Borbonicus. Waldeck y Brasseur, en *Monumenst anciens du Méxique*. París, Bertrand, 1866; cf. plancha IV (representación espantosa de Quetzalcoatl).

[21] Bernardino de Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, México, Robredo, 1938, 17-18. Muy importante para la contraposición con los mitos aztecas, la lucha con Tezcatlipoca, págs. 267-282.

[22] Cf. Las Casas: *Hist. Apol.*, CXXII.

léctica para discriminar unos mitos de otros, clasificar, aislar leyendas y creencias. Su actitud científica resulta bastante objetiva, y hemos de atenernos a los datos que nos transmiten, utilizándolos no a la luz de las interpretaciones que ellos formulan, sino con los medios analíticos que brinda la sociología actual y la moderna ciencia comparada de las religiones.

Además, hemos de tener presente que en la mayor parte de los casos el testimonio es unánime. Así ocurre, por ejemplo, en la transmisión misional de las creencias y religión de Quetzalcoatl. Misioneros que recogen tradiciones de pueblos distantes, en regiones de diferente lengua, entre indios sometidos a las más varias influencias, dibujan aproximadamente—a lo largo de doscientos años—la misma semblanza del dios bondadoso, soteriológico y santificador.

¿Se puede derribar, por unas cuantas representaciones en relieve y un grupo de testimonios recogidos en las fuentes, la imagen del Quetzalcoatl redentor que Sigüenza entroncaba con el apóstol Tomás, Humboldt con Buda, y Robertson o Soustelle reconocen como auténtico?

Hay dos Quetzalcoalt. Uno pertenece a la estirpe de los grandes mitos soteriológicos universales: Osiris o Dionysos. Otro pertenece a la familia de los dioses cruentos mejicanos: Tezcatlipoca, Huitzilopochtli. Muchas veces ambos aparecen confundidos en la misma leyenda, mezclados en el mismo relato.

¿Cuál es el auténtico? ¿Suscribiremos la opinión de Beuchat? ¿Puede, por el contrario, aceptarse la versión del P. Mendieta y de Alva Ixtlilxochitl?

EL DIOS PANTEÓNICO

Los aztecas fundaron una vasta confederación y más tarde un Imperio sobre los antiguos territorios toltecas. El estado azteca presentaba caracteres muy distintos a lo que debió ser el imperio tolteca de los siglos VII al XI. Poder central, disciplina férrea, uniformidad en la organización provincial, represión de toda resistencia, guarniciones en los países sometidos...

La resistencia tolteca debió ser, en parte armada, y en parte, cultural. Este antagonismo entre vencedores y vencidos se traduce en la oposición de los mitos. Quetzalcoatl y Tezcatlipoca se oponen como concepciones religiosas, y se oponen también—a posteriori—como expresión de la pugna entre ambos pueblos. La lucha entre Tezcatli-

poca y Quetzalcoatl aparece en las fuentes [23], y ha sido objeto de recientes interpretaciones [24]. Réville nos brinda una opinión de máximo interés: «Los aztecas, vencedores de los toltecas, pudieron fácilmente pensar que su dios Tezcatlipoca había vencido a Quetzalcoatl, pero admiraban y gustaban demasiado la civilización tolteca para oponerse de una manera absoluta al Dios que había sido su inspirador. Respetaron su culto y su clero. Pronto este culto tomó rango entre los cultos reconocidos, oficiales, tradicionales, del Imperio azteca. Por consiguiente, la leyenda de Quetzalcoatl adquirió también derecho de ciudad» [25].

Hay en este párrafo afirmaciones aventuradas. Acaso los aztecas no admirasen tanto al pueblo sometido, ni gustasen hasta tal extremo de su civilización (aun cuando la aprovechasen en alto grado). Acaso las razones de este reconocimiento del culto tolteca de Quetzalcoatl fueran mucho más políticas que sentimentales. Pero lo que no cabe duda es que, en efecto, el culto de Quetzalcoatl fué reconocido, oficial, y adquirió naturaleza de ciudad.

También tiene interés el punto de vista de Riva Palacios sobre este antagonismo entre ambos dioses. «Frente al terrible culto de Tezcatlipoca, debió parecer dulcísimo el de Quetzalcoatl que conservaba su candor primitivo... La reforma quiso naturalmente traer al poder al sacerdocio de Quetzalcoatl para oponerle al terrible culto de sangre de Tezcatlipoca [26].

No hubo propiamente *reforma* en la religión azteca, inspirada por el sacerdocio de Quetzalcoatl. Hubo persecución oficial de este sacerdocio y de los adeptos de Quetzalcoatl. Y después de vencido y dominado el país tolteca—a través de una larga desintegración, no en una repentina catástrofe—hubo inclusión de Quetzalcoatl, por razones políticas, de captación del vencido, en el Panteón azteca.

Hay, pues, un Quetzalcoatl panteónico. El fenómeno de un dios panteónico es frecuente en la historia religiosa. El sincretismo religioso se produce de dos maneras: o por una asimilación natural de mitos vecinos, o por razones políticas. Un pueblo vencedor introduce en su propio Panteón, con sus divinidades, los dioses del vencido, el vasallo o el aliado. De esta manera la captación política es más fácil.

---

[23] Cf. Fray Bernardino de Sahagún, ob. cit., pág. 267-282.

[24] Quetzalcoatl, dios del bien, y Tezcatlipoca, del mal. Cf. Etienne B. Rénaud, en *Mexican and Mayan Cosmogony*, *The Iliff Review*, 1947, IV, 3, 130, 138. Muy interesante también su estudio—más general—sobre *Religion of the prehistoric indians of Mexico*, en la misma rev., IV, 2, 50-59, 1947.

[25] Cf. Réville, ob. cit., pág. 84.

[26] Riva Palacios: *México a través de los siglos*, ya cit., I, pág. 382. Supone hacia 1.110 derrotados los partidarios de Quetzalcoatl, fundando nuevas ciudades.

Desde el Egipto menfita a la dinastía XVIII hay un proceso de sincretismo político. El panteón tebano, en la época de los ramésidas, ha acogido a dioses que originariamente eran rivales, y sincretizado cultos que antaño eran incompatibles. Al cabo de siglos, olvidadas ya las teogonías originarias, fueron dioses comunes. Lo mismo acontece en el Panteón babilónico con las antiguas divinidades de Lagasch, Uruk, Nippur. El Panteón romano se abrió también generosamente a los dioses de vencidos y aliados.

Si la historia religiosa tiene alguna interferencia *típica* con la historia política, es precisamente ésta: La formación de un sincretismo por razones políticas, la inclusión de divinidades de un país entre los dioses del vencedor o el aliado. Así se abrió el Panteón azteca a la divinidad vencida; así entró Quetzalcoatl, dios de los toltecas, en la *familia* de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca. Aceptándosele como culto oficial, permitiéndose su adoración, adquiriendo *derecho de ciudad.*

Pero preguntémonos el precio de la hospitalidad azteca. El dios vencido que se acoge al panteón del pueblo vencedor, entra en la nueva familia y finalmente adquiere su aire, sus caracteres y rasgos. No menos que esa *transfiguración* cuesta a los dioses el derecho de ciudad. El Quetzalcoatl tolteca, dulce y redentor, entra en la familia del cruento Huitzilopochtli, del juvenil y feroz Tezcatlipoca; vive su propio clima de violencia; y se transforma en el Quetzalcoatl epónimo de Cholula, en el dios azteca con hocico, rostro espantoso, escudo y atuendo guerrero. Este es el Quetzalcoatl que exige también—como sus nuevos hermanos—sacrificios sangrientos y víctimas humanas.

CONCLUSIONES

Cuando los misioneros y escritores eclesiásticos españoles llegaron a Méjico, vivía en la tradición el recuerdo de ambos Quetzalcoatl. El Quetzalcoatl tolteca se había trasmitido a través del pueblo sumiso, sin adulteración alguna, manteniendo toda la pureza y elevación del culto primitivo y toda la nobleza de su moral originaria. Así perduró hasta el contacto con los españoles y así fué revelado a nuestros religiosos, ya por la tradición tolteca pura, ya por indios toltequizados o convertidos a la fe de Quetzalcoatl.

Por su parte, el Quetzalcoatl del Panteón azteca, como culto oficial de los vencedores, perdió sus caracteres originarios de bondad, su primitiva calidad de dios santificador, y adquirió los rasgos propios del clima religioso al que fué transportado, el de los cultos aztecas.

Este Quetzalcoatl aztequizado fué pronto extraño a la masa tolteca sometida, que continuó la antigua pureza de sus creencias. Pero se propagó, ya desfigurado por la mentalidad religiosa de los vencedores, entre el pueblo azteca y otros del Imperio. Es el Quetzalcoatl de los monumentos iconográficos y de numerosos textos.

Hay que partir, por lo tanto, de esta dualidad, para explicarse la aparente contradicción de las fuentes:

a) existe un *Quetzalcoatl originario*, prístino, el Dios tolteca redentor y humano que nos presentan Mendieta, Sigüenza y Alva;

b) existe con posterioridad a la conquista azteca un *Quetzalcoatl panteónico*, adaptado a la espiritualidad del vencedor, con caracteres opuestos al culto genuino: es el dios feroz, cruento y temible a que se refieren algunos textos, numerosos relieves, y escritores como Beuchat y Vaillant.

Las leyendas de uno y otro aparecen mezcladas, y esta circunstancia aumenta la confusión. Solamente es posible hacer luz en el problema recurriendo a los rasgos fundamentales de una y otra teología, y estableciendo así los focos hacia donde se polarizan los elementos opuestos—tolteca y azteca—confusamente recogidos por la tradición y las fuentes.

Por otra parte, es necesario tener presente que los españoles recogieron de labios indígenas el mito de Quetzalcoatl en una etapa póstuma de su desarrollo. Conocemos—mezcladas—las leyendas de un dios santificador, redentor, perseguido, expulsado, emigrante... A través de esta tradición tardía, recogida cuando los descendientes de los toltecas vivían bajo un imperio opresor, no podemos suponer lo que sería la religión quetzalcoátlica en todo su esplendor, antes de la destrucción de Tula, en que el mito bienhechor era admitido y venerado por un pueblo todavía libre y poderoso. Así, pues, las noticias que poseemos—y que no podrán nunca ampliarse—presentan este triple carácter: *fragmentarias* (por cuanto no dan con detalle los cultos y las creencias); *tardías* (por cuanto resumen en una etapa muy posterior fases absolutamente diferentes en la historia del mito); *confusas* (pues son en gran parte de procedencia popular).

Conocemos—por ejemplo—con cierto detalle la evolución de las creencias griegas en sus grandes etapas: prehelénica, homérica, clásica, helenística, grecorromana. La literatura y los monumentos nos permiten fijar con rigor el contenido de la religión helénica en cada una de sus fases, y sorprender así el ritmo interno de su evolución. Por otra parte, las fuentes que nos suministran este conocimiento son de máxima autoridad. Homero, Hesíodo, los trágicos, los filósofos, Plutarco: siempre de conocedores insuperables de los mitos en cada una

de las diversas fases. Muy distintos conceptos tendríamos hoy sobre la Religión griega, si la conociéramos: *a)* por datos exclusivamente posteriores a Teodosio el Grande; *b*) por extranjeros que recopilan estos datos con diligencia y buena voluntad, pero a través de informadores populares. Entonces no sería posible sorprender la evolución de los mitos, el sentido del culto, las ideas escatológicas, el contenido de la teología. Aparecerían mezcladas leyendas y ritos de la época homérica con tradiciones helenísticas, dioses anteriores al siglo VII con cultos locales de relieve. De semejante trasmisión sólo podrían sacarse unos cuantos rasgos esenciales que pudiesen merecernos absoluto crédito.

Este es el caso, en general, de las mitologías americanas, pero —sobre todo—el caso en que se encuentra el mito de Quetzalcoatl. Los otros dioses mejicanos han sido al menos conocidos por los misioneros en una fase de su genuino desarrollo, de su culto directo y auténtico por un pueblo que le prestaba fe, y en una etapa de desarrollo y apogeo que permitía fácil acceso al contenido de los mitos. La religión de Quetzalcoatl, por el contrario, nos es conocida en una fase tardía, pasado su esplendor, exterminada su libertad, destruídos sus santuarios, falsificados sus mitos por un pueblo vencedor y hostil. Lo que ha llegado a nosotros es un sincretismo de muchas épocas, de distantes fases, de contradictorias procedencias, y todo ello trasmitido por un medio popular, humilde, iletrado: por la sencilla fe del indio.

De ahí las confusiones que arrancan del nombre mismo del Dios. Existe en el más remoto fondo mitológico tolteca un Quetzalcoatl padre, que engendra su hijo en una Virgen (Chimalmatl de la tradición tardía). En una etapa posterior a la destrucción de Tula estos dos mitos se confunden en uno. El dios da también su nombre a los héroes, los reyes y los sacerdotes. Por eso abundan los Quetzalcoatl legendarios o históricos, conocidos como caudillos, guerreros, sacerdotes. La fase—póstuma—en que se nos transmite la religión de Quetzalcoatl explica la enorme confusión de los relatos entre lo humano y lo divino: Atribúyese con frecuencia a un hombre un rasgo del dios, o al dios la anécdota de un humano. Y por último, en la configuración última del mito, elaborada ya bajo la opresión azteca, se refleja en Quetzalcoatl la historia y los destinos mismos de su pueblo: tal es el significado que tiene el mito de la emigración a Tlapallán, hacia el Oriente, y la promesa esperanzada del regreso y el Regnum. El pueblo proyecta en el dios sus propios destinos y sus anhelos de libertad. Pero justamente cuando esto acontece, cuando el tolteca oprimido forja la leyenda del dios errante que emigra hacia el Oriente prometiendo volver, es cuando el vencedor intenta asimilar a sus grandes deidades belicosas el mito

derrotado. En un mismo momento, pues, de la historia mejicana prehispánica, Quetzalcoatl es adulterado por el vencedor, y venerado con patética fidelidad por el pueblo sometido.

La transmisión misional nos permite reconstruir, siquiera sea con angustioso esquematismo, la inmensa tragedia de aquella dualidad. A través de los textos se percibe el heroísmo y la fe de los adeptos. No solamente su propia pureza, sino también esa fe conmovedora y sencilla, hacen de Quetzalcoatl uno de los mitos más impresionantes en toda la historia religiosa del mundo.

Santiago Montero Díaz.
Fac. de Filosofía y Letras.
MADRID (España).



"POR LOS EXTRAÑOS PUEBLOS" Y OTROS POEMAS

DE

ELISEO DIEGO

POR LOS EXTRAÑOS PUEBLOS

VAMOS *a pasear por los extraños pueblos*
ungidos con la sombra leve de los jazmines
y el olor de la noche como un recuerdo.

Despacio iremos entre los almacenes de su vida,
los de canosas tejas soñándonos el aire,
las meditadas nubes, las palomas oscuras y tranquilas.

Quien ha dicho: la tarde viene de pronto como la tristeza
cuando colma el pecho del hombre como un antiguo himno,
así la tarde crecía en sus iglesias.

Camino desolado, tú, el que cruza los umbrosos
y gigantescos árboles, aligera tu marcha, pues el campo
a esta hora trae sus miedos, sus criaturas de queja.

Si nunca vieron el mar en este pueblo.

Nunca vieron el mar, aquí la noche
de flancos espinosos y fatales

y el aroma profundo de la seca.

Las mamparas ocultas, las moradas,
miran a solas la penumbra vieja
y en la penumbra el jarro de florones mustios.

Y el humo acre silencioso llega
enredándose ágil por las vigas
del portal que sereno los acoge.

Más allá de las tablas y los plátanos,
al otro lado recio de la tierra
está la noche desvelada y pura.

Y es el humo de casa lo que vieron.

Más lejanos a veces que los augustos árboles
frescos de la penumbra que reúnen las aguas
en sus parques ocultos, son los pueblos.

De los sedientos muros militares, erguidos
a la orilla misteriosa del campo, trémulo
de sequedad antigua y verde marejada.

Qué inquietud daba siempre
la silenciosa playa de intemperie
donde termina, qué despacio, el pueblo solo!

Ceiba distante, barco, deshabitada, libre,
a quien rozan las nubes con difícil espuma,
te despojas del tiempo como de un traje usado.

En tanto escuchamos las profecías de las aguas
dichas por viejas españolas mágicas
y recelamos de la noche, de su purpúrea jiba y oleaje.

Vamos a pasear por los extraños pueblos.

PATIO DE FONDO

PATIO *viejo del fondo,*
severo, triste, hondo

por las sombras maduras
de las hojas, oscuras

con el tiempo quedado.
El aire, ahumado

de noticias profundas,
—las llamas moribundas,

los santos alimentos
del hombre, los alientos—,

bajo la cerca parda
se olvida, y aguarda

el árbol vanamente,
hacia campo y poniente,

su estela voladora.
El agua, en la hora

trabaja sus cavernas
anhelantes; eternas

sombras tejen el sueño
que la calla, el leño

que la sepulta. (Río
de las hierbas, umbrío

viajero familiar,
no tienes otro mar,

ilusión de la pila.)
Se piensa, qué tranquila

entraña de la tierra
es el rincón que cierra

con sus tablas los años;
las naciones, engaños

del tiempo, y los caminos
del aire y los destinos.

Pero, cansado, sediento
sale, de noche, lento

el hombre a mirar
los misterios del mar

de tinieblas; la hoja
del plátano, que moja

su filo en la laguna
de clara sombra y luna.

como velamen lacio
se mueve; muy despacio

la negra cerca brilla.
Está en la orilla

silenciosa del mundo.
(Suave patio profundo.)

SE ACABARON LAS FIESTAS

Se acabaron las fiestas que solían
iluminar los hondos corredores
en que las buenas tardes se cumplían.
Se acabaron sus lúcidos colores.

La pobreza del circo en el poniente
nos dijo el exterior vasto y eterno.
Se acabaron los circos, inocentes
como los organillos del invierno.

Ya las tardes olvidan sus ligeros
dioses añiles de costumbres suaves.
No vuelve con el año la fragancia

de los mágicos coches y linderos
—ni el barco solo con noticias graves
de la sombra, las pérgolas y Francia.

L A   F I E S T A

Para Cintio Vitler.

Los *viejos liberales han traído*
sus sombreros de paja pobre y dura,
los trajes escarchados y la oscura
señal de algunos rostros conmovidos.

Aquel negro de bíblica estatura
conversa con un viejo decidido,
mientras los breves rosas y sonidos
de la fiesta despliegan su ternura.

En el parque los blancos paredones
sonríen al domingo de la iglesia
y hasta las tablas queman ilusiones.

Luego cae la penumbra, luego arrecia
el silencio, se acaban las razones,
suena distante la portada recia.

E L   M O N U M E N T O

Entre *las avenidas*
de la lluvia, perdidas

las razones más bellas
del aire, las querellas

tardías de las palmas,
y las siniestras calmas

del vasto pecho gris,
abruman al país

de los canteros tristes.
Un raro pobre insiste

contra las aguas. Pardo
es su traje; gallardo

aguanta las temibles
ráfagas impasibles.

(Suaves las alamedas,
hirvientes de monedas

lívidas, en cerradas
filas huyen calladas.)

El es, en el ruinoso
parque final, curioso

de siempre, vigilante
del polvo y paseante,

oh maestro, del año.
Nos alivia los daños

del tedio, del canoso
tedio, el misterioso

traje pardo. El frío
extranjero, sombrío

azuza su furor.
Y el extraño señor

no se mueve, sincero
de bronce, verdadero.

BAJO LOS ASTROS

Es *así que la casa deshabitada, por la tarde, suena de pronto como el cordaje de un barco.*

Vibran a solas los cristales vacíos, la penumbra quisiera conmovernos,
y el animal pequeño, el de lustrosa piel en los rincones, trémulo huye, como siempre, a los altos distantes.

Es aquí donde decíamos: qué tiempo maldito hace debajo de los álamos, suerte que vino usted a tiempo, buenas tardes, oh padre, qué mala noche, qué buen día siempre.

Aquí, en el umbral que los nortes menudos de las puertas asuelan de gris y leve polvo,

alguno de nosotros, los de casa, debe vestir los pesarosos, los oscuros

ropajes del sacrificio para decir: aquí esperaba, y aquí cosía mamá sus misteriosas telas blancas.

y aquí entró aquel día el tímido lagarto, y aquí la mosca extraña que zumbaba, y aquí la sombra y los cubiertos, y aquí el fuego, y aquí el agua.

Porque llega una hora en que todas las casas se despueblan de sus ruidos mortales

y las vidrieras son frías como esos invernaderos desolados, lisos ojos de muerto, que nadie supo nunca donde quedan,

es preciso que alguien, alguno de nosotros, venga y diga: los cubiertos de casa, qué se hicieron, alguien sin duda los ha robado.

Grave silencio, sobre mi hombro descansas como el paso conmovedor de una muchacha sollozante.

Es así que ahora todo nos falta. Si alguien nos ofreciera un poco de café nos salvábamos

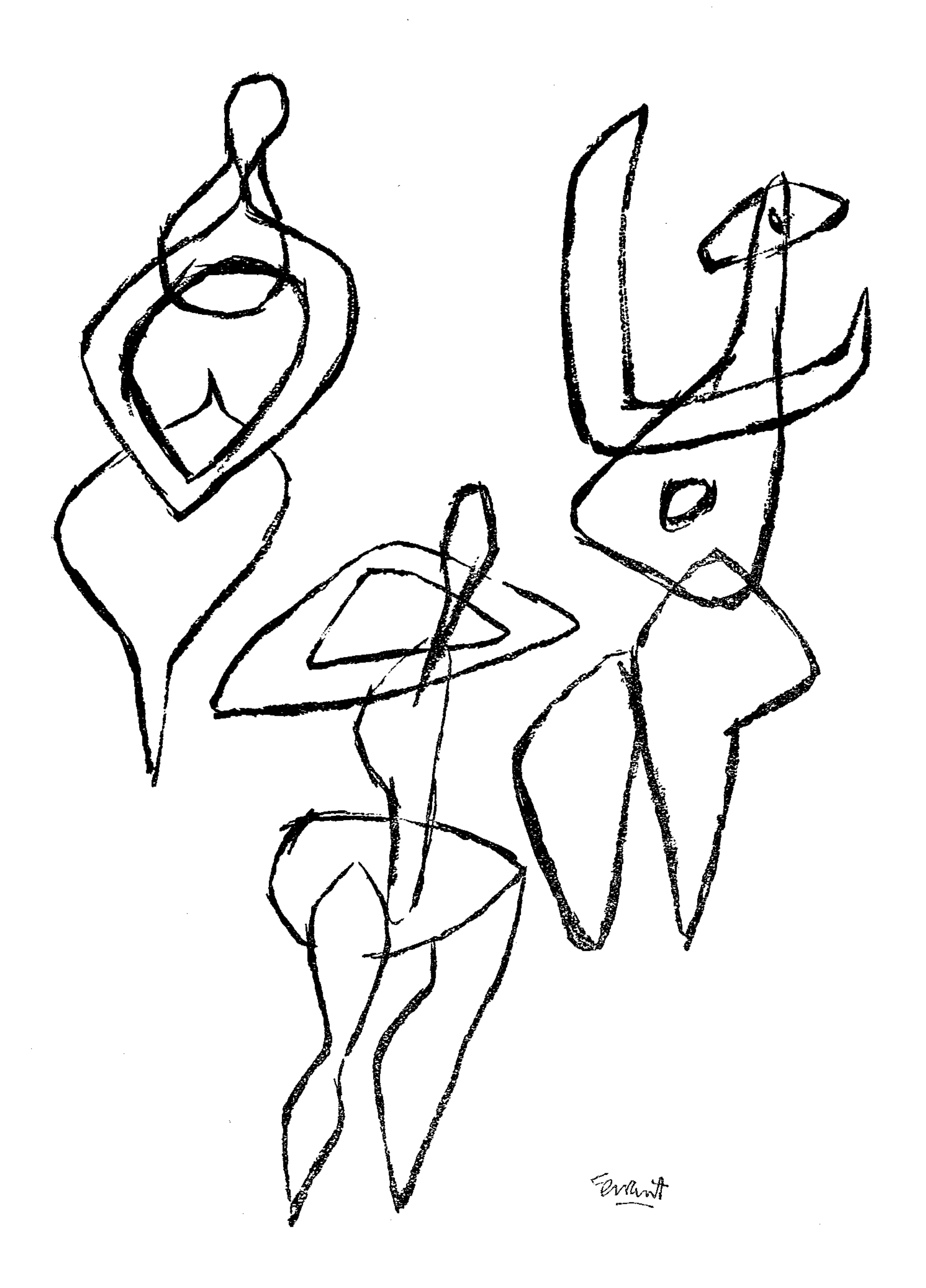
porque la casa deshabitada es adusta como la justicia del fin

y el viento que pasea por los altos no es sino el viento, las estancias no son más que las estancias de la casa vacía

y es como si no hubiese venido nadie, como si nadie mirase los recintos del hombre, bajo los astros.

Eliseo Diego.
LA HABANA.

2



SOBRE EL SER DE ESPAÑA

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

I. Los pueblos en su historia.

Todos recordamos la alta, patética imprecación que pone Ortega en el corazón de sus MEDITACIONES DEL QUIJOTE: «Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?»

Otra vez me han venido a las mientes estas nobles palabras leyendo las reflexiones que en torno al ser de España —«El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», reza su título— acaba de publicar el filólogo Américo Castro [1]. Tan sustancioso artículo, compendio y cifra del libro ESPAÑA EN SU HISTORIA (Buenos Aires, 1948), pide sugestivamente el comentario de los sabedores de nuestro pasado y de los preocupados por nuestro destino. El mío, antes hijo de preocupación que de sabiduría, va a ser expuesto en tres sucintas glosas. Será aquiescente unas veces, discrepante otras y estimador siempre de la honda «pasión de España» que late en los últimos penetrales del texto comentado.

[1] En *Nueva Revista de Filología Hispánica*, III, núm. 3, 1949.

El ser de España, la entidad histórica del pueblo español: de esto se trata. Pero, ¿qué son esas «unidades o especificaciones de humanidad» que solemos llamar «pueblos»: España, Francia, Alemania? Frente a tal pregunta, mi actitud primera es la que Sócrates confesó a Fedro: «Soy un apasionado de las divisiones y composiciones, a fin de poder hablar y pensar» (FEDRO, 266 b). Distinguir y reunir son, en efecto, dos inexcusables operaciones de la inteligencia humana.

En la vidriosa tarea de definir con alguna precisión lo que un pueblo histórico sea, deben ser distinguidos, en primer término, dos criterios cardinales: uno atiende, sobre todo, a la operación; otro, a la entidad. Según el primero, cada pueblo debe ser definido —o, si se quiere, descrito— por lo que ha hecho y puede hacer en la historia; según el segundo, por lo que su peculiaridad «es», por la entidad real de aquello que le caracteriza. Veamos breve y sinópticamente las actitudes principales a que cada uno conduce.

I. Quienes se contenten con describir la peculiaridad histórica de los pueblos, podrán adoptar una de las tres siguientes tesis:

1.ª A todo pueblo le es posible, en principio, todo lo humano, así desde el punto de vista del contenido de la operación histórica como desde el punto de vista de su estilo. De ahí, consecuentemente, la ordenación de los pueblos en «regentes» u «orientadores» (aquellos cuya vida señala el nivel de la historia universal), «regidos» o «epigonales» (los que ejercitan sus internas y omnivalentes posibilidades copiando la vida de aquéllos), «rezagados» (los que existen en niveles de la existencia histórica inferiores al último logrado) y «aberrantes» o caprichosos. Es, ya se habrá advertido, la tesis del *cosmopolitismo progresista*.

2.ª Todo pueblo es capaz de realizar históricamente cualquier acción humana, pero imprimiendo al contenido de la acción un estilo peculiar. Con otras palabras: si es cierto que todos los pueblos pueden hacer matemática o pintura impresionista, cada uno tiene que hacerlas a su manera. Trátase, como es obvio, de un *casticismo estilístico* [2]. Según él, los pueblos se distinguirían por su modo de cumplir quehaceres genéricamente humanos.

3.ª La operación histórica de cada pueblo sólo dispone de un limitado haz de internas posibilidades, así en lo tocante al contenido de sus acciones como al modo de ejecutarlas. No todos los

---

[2] Como es obvio, la «casta» a que se refiere esta acepción del «casticismo»—y otras que luego apunto—no debe ser entendida en sentido racial, sino sólo en aquel en que Unamuno hablaba de la «casta castellana».

pueblos son, por ejemplo, capaces de hacer física teórica. «En la literatura alemana —escribe Castro— no hay, ni es fácil que haya, un personaje de «carne y hueso», como los hay en la literatura española desde el LIBRO DE BUEN AMOR hasta NIEBLA, de Unamuno. Ni hubo ni habrá obras como las de Stendhal o Dostoiewski... Lo cual es tan normal como decir que Hegel, Kant, Bismarck y el Doctor Fausto sólo puede haberlos en Alemania.» La originalidad y la limitación de cada pueblo —las notas positivas y negativas que definen su «estilo»— pueden ser atribuídas, a su vez, a muy diversas causas. Hay, en efecto, un *casticismo naturalista*, bien racial (naturaleza del individuo), bien geográfico (naturaleza del medio). Es también posible, y no faltan ejemplos de ello en la historia, la admisión de un *casticismo providencialista*, consistente en pensar y creer que los pueblos son como son por especial y expreso designio de la Divinidad. Cabe en fin, un *casticismo historicista:* la peculiaridad de un pueblo no se hallaría naturalmente «determinada» por su raza o su medio, sino «orientada» o «polarizada» por los hábitos operativos que ese pueblo fué adquiriendo al constituirse como tal. Sacado del pueblo en que nació y educado en otro, un niño podrá adquirir íntegramente la forma de vida correspondiente al segundo; un hombre adulto, en cambio, sólo con grave dificultad. «Llegado un hombre a la edad adulta —dice Castro— se situará en la vida como individuo estante en la situación histórica correspondiente a un pueblo, a una tradición colectiva. Cualquiera vía que emprenda será iniciada *desde* su modo de hallarse situado en la vida de un grupo humano.»

II. El historiador puede no conformarse describiendo las peculiaridades operativas de los pueblos y conjeturando su causa inmediata. En tal caso, convertido en filósofo de la historia, se preguntará por la consistencia real de esas diferencias, y afirmará una de estas tres posibles tesis historiológicas:

1.ª La peculiaridad de un pueblo es la expresión histórica de una entidad real y específica, cuya estructura metafísica puede ser diversamente entendida. Quienes así piensan, hablan —más o menos metafóricamente— de un «espíritu del pueblo» o «de la nación», de un «alma» o un «genio» nacionales, etcétera.

2.ª La peculiaridad de un pueblo radica en la individual realidad de los hombres que lo componen, y consiste en un hábito de la «primera naturaleza» de éstos; o, con otras palabras, de su «constitución biológica». Es el punto de vista del racismo.

3.ª La peculiaridad histórica de cada pueblo radica en la rea-

lidad individual de sus hombres, y no consiste sino en hábitos de «segunda naturaleza», en «usos y costumbres».

Este doble cuadro permite situar con cierta claridad el certero y fecundo punto de vista de Castro; mas también, creo, descubrir sus limitaciones. Afirma nuestro autor, a su modo, lo que he llamado *casticismo historicista*. Expresamente desiste de cualquier racismo a ultranza —sin negar a la raza un papel «condicionante» de la historia— y se adelanta a deshacer posibles imputaciones de fatalismo o determinismo. «El vivir humano es creación imprevisible e incalculable», dice expresamente. Pero esa imprevisibilidad de las acciones humanas no excluiría la existencia de un «estilo» en su modo y en su mutuo engarce. «Por inesperados que sean los *qués* en la historia de un pueblo —añade luego—, sus *cómos* ofrecen un sentido estructural, de enlace funcional.» Más aún: ese «estilo» en la forma y en la conexión de las acciones de un pueblo parece consistir, conjunta y necesariamente, en ciertas originalidades y en ciertas internas limitaciones de su operación histórica. Las actividades de los pueblos «son impensables sin la idea de ciertos hábitos constantes que limitan la acción a la vez que la crean». De ahí que la situación de un hombre o de un pueblo en la historia no sólo esté definida por las «posibilidades» que ofrece esa situación y por las «imposibilidades» que impone (Zubiri); «a esto añado —precisa Castro— que el comportamiento frente a esas posibilidades (externas o circunstanciales) está condicionado, a su vez, por las posibilidades inmanentes en la estructura de cada vida. Un alemán no hubiera podido construir la física ondulatoria en el siglo XVIII, pero un chino tampoco hubiera podido descubrirla en el XX; la mística de Santa Teresa de Jesús es imposible fuera de España, etc.». Todo lo cual debe ser referido a la existencia de ciertos «hábitos de segunda naturaleza», históricamente adquiridos por el pueblo en cuestión y socialmente obradores en el seno de sus instituciones. Esos hábitos constituyen, a la postre, la «estructura funcional» de cada pueblo; ellos son los que «transforman o no transforman en presente y en futuro suyos las posibilidades que las circunstancias brinden» [2a].

La construcción intelectual de Castro es, indudablemente, muy sugestiva. Parte de un hecho innegable: la existencia de cierta peculiaridad en la vida de los pueblos. España e Inglaterra, por ejemplo, no se distinguen sólo por su idioma, por el color del cabello de sus hijos o por las costumbres que imponga el clima de una

---

2a Después de escrito el ensayo a que me refiero, Américo Castro prefiere llamar «vividura» —vigoroso y feliz neologismo— a la «estructura funcional» del vivir de cada pueblo.

y otra. Tiene Castro, además, el considerable acierto de referir principalmente esa peculiaridad a los hábitos sociales y privados que el pueblo en cuestión ha ido adquiriendo en el curso de su historia. Pero ¿acaso no hay un punto de exageración y rigidez en el discernimiento de esas internas posibilidades e imposibilidades que definen la operación de cada pueblo? Para responder a esta ineludible interrogación, veamos antes cómo es concebida y descrita la peculiaridad histórica de España, el «estilo español» de vivir.

II. Lo que España es.

Uno de los modos europeos de existir históricamente es el que llamamos «español». A lo largo de su historia, los habitantes en el trozo de tierra limitado por la nieve de los Pirineos y el agua de Tarifa han sabido crear y han tenido que crear —así es siempre la operación de los pueblos: «poder» y «tener que»— cierto estilo de vida, claramente distinto de todos los que, distintos también entre sí, han ido constituyendo el cuerpo de Europa: el italiano, el francés, el inglés y el alemán. Lo cual equivale a decir que el estilo español de vivir tiene un «cuándo», un «cómo» y un «por qué» susceptibles y merecedores de particular consideración.

I. El estilo español de vivir tiene, por supuesto, un *cuándo.* ¿Desde cuándo los habitantes de la Península Ibérica pueden y deben ser llamados «españoles», según una acepción medianamente estricta del vocablo? Con otras palabras: ¿cuándo empieza a estar históricamente constituído el modo «español» de ser hombre? Corresponde a Américo Castro el mérito de haber planteado estas dos cuestiones con toda la claridad y toda la precisión deseables.

La concepción tópica del vocablo «España» —y, por tanto, de la «historia de España»— admite la existencia de un cuerpo histórico a la vez inmemorial y permanente: habría una oscura España «prerromana» o primitiva, que luego va siendo sucesivamente «romana», «visigótica», «reconquistadora», «regiocatólica», «austríaca», «borbónica». La doctrina romántica de un primigenio «espíritu del pueblo» o «de la raza» —lo que un idealista alemán llamaría *Ur-Spanien*, «Proto-España», germen y «fenómeno» primeros de la entidad histórica «España»— late, creo, bajo esa hipotética sustantificación de la nación española. Pero no es la génesis de ese peregrino punto de vista lo que ahora importa, sino su radical ilicitud. Es seguro que el modo de ser hombres los españoles coetáneos de

Lope de Vega no pudo quedar ajeno al modo de ser hombres los habitantes de la Península Ibérica en tiempo de Leovigildo, y que algo pusieron en la existencia visigótica las formas de vida aquí imperantes cuando el Concilio de Ilíberis, y en éstas la remota peculiaridad de arévacos, vacceos y turdetanos. Pero esa continua cadena de sustratos, préstamos y mutaciones, ¿autoriza a considerar igualmente «españoles» a Calderón, Recesvinto, Séneca y Viriato? Evidentemente, no. Lo cual plantea, por modo ineludible, el problema de señalar con alguna precisión documental y conceptual qué cosa sea eso de «ser español».

Dos parecen ser las vías posibles: una «naturalista» y otra «historicista». Conduce la primera a la descripción de ciertas notas invariantes, más entitativas unas, más operativas otras, en la existencia de los hombres que han hecho su vida histórica sobre el suelo peninsular. Así procedió, por ejemplo, Angel Ganivet, para quien el senequismo —la realidad de la propia persona como «un eje diamantino», alrededor del cual giran, sin casi afectarle, los hechos que constituyen la trama del diario vivir— sería una estructura invariante de la vida española, aunque no siempre igualmente manifiesta en el curso entero de nuestra historia. Así ha procedido también, por su parte, Menéndez Pidal, en los memorables estudios que preceden a los dos primeros volúmenes de la HISTORIA DE ESPAÑA por él dirigida. La empresa de llegar a una definición naturalista o subhistórica del «español permanente» es, ya se advierte, enormemente dificultosa y acaso falaz. ¿En cuánto más que en ser hombres se parecen entre sí Indíbil, San Isidoro, el Arcipreste, Fernando el Católico, San Juan de la Cruz y Narváez? El empeño, sin embargo, puede ser lícitamente cumplido y proseguido.

La meta del camino historicista es, en cierto modo, opuesta a la que el naturalismo persigue: éste aspira a descubrir un oculto y permanente contrapunto; aquél, en cambio, a entender el sentido de la variable y aparente melodía. Pártese ahora de afirmar la irreductible singularidad cualitativa de las varias etapas principales de nuestra historia: la prerromana, la romana, la visigótica y la ulterior a la Reconquista. El empeño fundamental del historiador consiste, por tanto, en describir y comprender, según su más radical peculiaridad, la singular vida humana correspondiente a cada una de ellas. Apenas es necesario indicar que sólo uno de esos modos de existir —el que ha dado realidad a la época más eminente y caracterizada de nuestra historia— será llamado, en sentido estricto, «español».

El historiador afecto a la mentalidad historicista estudiará con ahinco las varias expresiones del vivir propias de ese fragmento definitorio de la españolía; las reducirá luego a sus notas esenciales; y, por fin, tratará de inferir, mediante un acto de comprensión psicológica, el modo de humana instalación en la existencia que las haga más honda y plenamente inteligibles. Sólo ese modo de existir y obrar podrá ser llamado, en rigor, «español». Con él como clave hermenéutica, bastará ir recorriendo tiempo arriba la llamada «historia de España», hasta llegar a un modo de existir que ya no pueda ser satisfactoriamente interpretado con su ayuda: en ese crítico instante temporal —más preciso o más dilatado— está naciendo España a la vida histórica.

Tal ha sido, en esencia, el proceder intelectual de Castro en ESPAÑA EN SU HISTORIA. Lo cual equivale a decir —avanzando sin dilaciones *in medias res*— que el verdadero nudo genético e interpretativo de nuestra historia hállase constituído, según Castro, por la radical diferencia cualitativa que existe entre dos «estructuras vitales» cronológicamente contiguas: la del visigodo y la del hombre de la Reconquista. Para comprender y estimar cabalmente la originalidad y el alcance del nuevo punto de vista, pongamos en orden sinóptico las principales tesis acerca de la relación entre el reconquistador y el visigodo.

En cuanto se me alcanza, todas parten de afirmar tácita o expresamente la *continuidad entre uno y otro*: bajo formas de vida ineludiblemente nuevas, los leoneses y castellanos, los aragoneses y navarros de nuestra Alta Edad Media serían, en esencia, continuadores de los hispano-visigodos que sufrieron la invasión musulmana. La singularidad de cada intérprete no parece consistir, por tanto, sino en el modo de concebir la relativa «novedad» que respecto a la vida visigótica presenta la vida medieval de los diversos grupos reconquistadores. Tres puntos de vista veo descollar:

1.º El de Menéndez Pidal. Según él, tal continuidad es de índole perfectiva: las formas de vida del leonés y el castellano no serían, a la postre, sino una suerte de prosecución —más mimética en Asturias y León, más original y creadora en Castilla— de las vigentes entre los hispano-visigodos [3].

2.º El de Unamuno. La continuidad sería corruptora o defectiva: el español de la Edad Media llegó a ser lo que fué en virtud de un creciente proceso de castellanización; el cual habría consistido,

[3] Véase, sobre todo, el estudio «Carácter originario de Castilla», *Revista de Estudios Políticos*, XIV, 1944, 383-408.

ante todo, en la pérdida de no pocas posibilidades de vida histórica, latentes en la «casta espiritual latina y germánica» de los vencidos por el Islam. «Castilla —escribe Unamuno— paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibióles la conciencia histórica en gran parte, y les echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo... A partir de aquel *culmen* del proceso histórico de España..., fué el destino apoderándose de la libertad del espíritu colectivo» [4].

3.° El de Ortega. La existencia histórica de los españoles durante la llamada «Reconquista» —«Yo no entiendo cómo se puede llamar Reconquista a una cosa que dura ocho siglos», dice Ortega— es concebida como la patentización de una deficiencia o una lacra ínsitas en el corazón mismo de la vida visigoda. Era el pueblo visigótico, según el juicio de Ortega, el más viejo y civilizado, el más «gastado» de todos los de Germania, el de menos lozana vitalidad. De ahí la debilidad del feudalismo en España, y cuanto a esta decisiva manquedad siguió: es decir, la peculiaridad de nuestra historia en el orto de los siglos «modernos» [5].

Castro ha tenido la osadía y, en buena parte, el acierto de negar rotundamente la continuidad histórica entre el visigodo y el español de la Edad Media [6]. Con la iniciación de la Reconquista, aparece sobre la Península Ibérica un modo de instalación del hombre en la existencia radical y cualitativamente nuevo; o, para usar sus propias palabras, una inédita «estructura funcional de la vida». Ese modo de vivir es el único que debiera ser llamado, en el rigor de los términos, «español». Tratemos de entenderlo, según el ensayo descriptivo y hermenéutico de Américo Castro.

II. Como sus hermanos el franco y el ostrogodo, el hombre visigótico se mostró capaz de una instalación amorosa, confiada y, en cierto modo, plenaria, sobre la realidad visible y presente. Lo cual se habría expresado en dos importantes rasgos de su existencia histórica: 1.°, «su modo de *estar* en la creencia religiosa y la función que ésta desempeñaba en su vivir», y 2.°, la estimación cordial e intelectual de la realidad, la curiosidad por lo que las cosas «son en

---

4 «En torno al casticismo», *Ensayos* (Aguilar, Madrid, I, 37-38). Tres razones permiten explicar, según Unamuno, la decisiva preeminencia de Castilla: uno geográfico, su situación central; otro económico, su condición de granero de España; otro, en fin, psicológico, la nativa condición temperamental de los castellanos. Acerca de la visión unamuniana de nuestra historia, véase mi libro *La generación del noventa y ocho*. Madrid, 1945, cap. VI.

5 «España invertebrada», *Obras Completas*, III (Madrid, 1947).

6 Pensando tan sólo en el arrianismo de los visigodos, ya Menéndez Pelayo había dicho que «los visigodos no eran españoles» (*Historia de los heterodoxos españoles*, 1917, II, 94).

sí mismas». El visigodo, piensa Castro, era capaz de adoptar una actitud religiosa por motivos políticos, por intereses de tejas abajo: «La decisión tomada por Recaredo semejaría en cierto modo (claro que sólo en cierto modo) a la de Enrique IV de Francia, inspirada también más en motivos políticos que sentimentales.» Por otra parte, «los eclesiásticos sabios de la época visigoda pasaron a la posteridad por sabios y no por eclesiásticos». Así Isidoro Hispalense; así el Obispo Eugenio, «muy versado en la observación de las fases de la luna: quien le oía hablar de ello quedaba atónito y se sentía atraído a cultivar la ciencia astronómica»; así Liciniano de Cartagena y Braulio, el santo de Caesar Augusta. «El hispano-godo, en cuanto al arranque inicial de su vida, se hallaba a tono con los restantes pueblos del Occidente europeo: franco-galos, anglo-británicos, ostrogodo-itálicos. Entre ellos —concluye Castro— el *más allá* se articulaba con el *más acá* de este mundo, sin excluirse uno a otro.» Si esto es cierto, una conjetura se impone: sin la invasión musulmana, los hispano-visigodos hubiesen creado una nacionalidad «moderna» mucho más parecida a Francia y a Italia que la España de los siglos XVI y XVII.

Con la empresa militar de la Reconquista, y en virtud de las razones que luego expondré, iníciase en el norte de la Península un modo de existir en la historia fundamentalmente distinto del visigótico: el modo «español». Poco a poco, a través de varias situaciones concretas —la asturiano-leonesa, la castellana, la aragonesa, la plenariamente hispánica—, ese nuevo estilo de la existencia irá expresándose con creciente claridad en las obras y acciones históricas que nos lo hacen conocer. Fuese, empero, más o menos cimero y patente el vivir español, su estructura funcional permanece desde entonces idéntica. Tal estructura puede ser reducida, en opinión de Castro, a unos cuantos rasgos esenciales:

1.º Una creyente instalación de la existencia entera en la «anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados en la creencia misma», sea ésta divina o humana [7]. El modo de esa tan decisiva instalación de los españoles en la creencia ofrecería, sin embargo, dos formas distintas:

a) La forma integral o plenaria. La creencia es, en tal caso, firme, absoluta, sin fisura de incertidumbre. Su realización total sólo parece exigir del presente el cumplimiento de una condición

[7] «La creencia de que aquí se habla—añade Castro—abarca y totaliza el horizonte vital de la persona: se cree en el rey, en el honor, en la física o filosofía tradicionales, en una ideología importada, en una mesiánica revolución, en la importancia de la propia persona, etc.»

más o menos ardua, pero siempre humanamente accesible. Véase un ejemplo en los impresionantes versos de Fray Diego de Valencia, uno de los poetas del CANCIONERO DE BAENA. Si la gente castellana, dispersa a la sazón, llegase a concordia

non sé en el mundo un solo rencón
que no conquistasen, con toda Granada.

b) La forma deficiente o insegura. El español se siente «en inseguridad acerca de la promesa implícita en la creencia». Tal parece haber sido el modo de la españolidad de Unamuno y, por lo que atañe a su existencia política y terrena, el de Quevedo. De ahí el carácter reduplicativamente agónico o angustiado del vivir de uno y otro, referido y reducido a una inseguridad de la que no es posible salir. Tan medular agonía de la existencia no quita en modo alguno a quien la siente su capacidad de expresión creadora; pero —como en Quevedo y Unamuno acontece— esa inseguridad presta a la obra buena parte de sus cualidades más íntimas y definitorias.

Sea plenaria o deficiente, sin embargo, la seguridad en aquello que la creencia promete, esa fundamental instalación de la vida en la esperanza impediría *a radice* el atenimiento del ser a la realidad presente; o, si se quiere, su ocasional reposo en ella. En el orden intelectual, no es posible la edificación de una teoría de la realidad, la cual siempre aparece ante los ojos hispanos desde el punto de vista de su escatología; más, por tanto, según lo que «puede ser» que según lo que «es». En el orden operativo, la realidad no es sometida por el hombre a suficiente dominio técnico, mediante fórmulas, maniobras o instrumentos. «La realidad del presente, siempre sentido como socavado en sus cimientos temporales, como invertebrado, no puede ser otra —escribe Castro— sino un recrearse, como si el mundo se iniciara en cada instante, en un continuo proceso estructural, funcional, de hacerse-deshacerse.»

2.º A esta radical incapacidad hispánica para el laboreo de la realidad presente se uniría —agravando, dramatizando su expresión concreta— el segundo rasgo de la estructura funcional de nuestra vida. El cual se halla constituído por el mutuo engarce y la interna tensión de una imposibilidad y un anhelo. He aquí el contenido de una y otro, según la textual formulación de Castro:

a) Al hispano auténtico le sería imposible «escapar, *por propio impulso*, a la situación de credulidad»; le estaría vedada, por con-

siguiente, la invención de proyectos de vida histórica basados en la experiencia y el razonamiento [8].

b) El hispano auténtico, crea de modo plenario o deficiente en el cumplimiento de su esperanza, no se resigna «a permanecer en el plano inmutable de la creencia», y adopta lo que mediante experiencia y razonamiento consiguieron otros pueblos, situados en estructuras distintas de la hispánica.

De ahí, en primer término, la situación del español, cuando es capaz de creación personal, respecto a las obras en que se expresa y realiza objetivamente su propia vida: sería «como un creador en continuo *status creandi*, prometedor y providente respecto de toda posibilidad, sin llegar a posarse en ninguna de ellas». De ahí, por otra parte, las peculiares formas de vida producidas en el mundo hispánico por la necesaria importación de las ideas y las técnicas que inventaron hombres mejor avenidos con la realidad presente: «El hombre de Hispania ha tenido que ir adoptando, como un vestido exterior, ese *tiempo objetivado*, que al ingresar en su vida creaba situaciones extrañas e irregulares, pero nunca comparables a las de aquellos pueblos con escasa sustancia propia que importan mecánicamente lo hecho por otros.» De ahí, por fin, que «el inicial y constante problema» de la existencia más genuinamente española sea «la inseguridad y la angustia del propio existir, el no estar en claro, el vivir en dudosa alarma». El vivir español, recluído en sí mismo, va remansando su propia historia «como en un lago que sirviera de espejo a la eternidad». Pero esta situación vital nunca es enteramente satisfactoria; y la tensión agónica de entrega y desazón que de ella resulta, engendraría lo que para Castro constituye el nervio mismo de nuestra existencia: un «vivir desviviéndose».

3.° El tercero de los rasgos en que se manifiesta la estructura funcional de la existencia hispánica concierne más directamente a su expresión objetiva en obras visibles y audibles; es decir, a la historia «hecha». En ella se haría patente, según Castro, «el complejo en que se integran la conciencia vital de la persona y su circunstancia interna y externa». Habían enseñado los griegos que la realidad es «lo que ella es», lo que es según su propia «naturaleza». Pues bien: frente a ese principio rector de ciencia y vida, los españoles habrían sostenido con sus creaciones históricas «que la rea-

[8] A esto debe de referirse Castro cuando habla de «la imposibilidad de inventar nuevas realidades, físicas o ideales, forjadas por el razonamiento y la experiencia». Tal sería, por otra parte, la vivencia íntima subyacente al «¡Que inventen ellos!», de Unamuno.

lidad es lo que ellos sintieron, creyeron e imaginaron». Lo cual equivale a decir que la expresión española de la realidad, así en la pura hazaña como en la obra de arte, no es, a la postre, sino la realización integral de la propia persona, o un conato fallido en la empresa de realizarla: la experiencia del mundo real adquiriría su forma definitiva en una intimidad personal, ineludible y agónicamente instalada sobre la creencia y la esperanza en una posibilidad siempre futura. Tal sería la clave última para una cabal intelección de Hernán Cortés y San Juan de la Cruz, Cervantes y Goya, Unamuno y Falla. El «integralismo de la persona» parece ser la consigna que constantemente resuena en el fondo de la conciencia española [9].

III. Tras el *cuándo* y el *cómo* de nuestra incomparable existencia histórica, veamos su *por qué*. Con otras palabras: tratemos de indagar y mostrar las varias causas en cuya virtud fué produciéndose en la Península, a partir del año 711, ese alto y peculiar modo de ser. Tres parecen ser esas causas, en opinión de Américo Castro.

Una es «disponente» o «condicionante»: la relativa singularidad histórica que, dentro del mundo hispano-visigodo, distinguía a los iniciadores de la Reconquista. Esta comenzó, en efecto, en las regiones menos pobladas, romanizadas y cristianizadas de la Península Ibérica; lo cual habría hecho posible, entre otras cosas, el decisivo auge de la creencia de los españoles en Santiago Apóstol [10].

Las dos restantes causas, de índole más «situacional», pertenecen a la pura actualidad de la existencia hispana durante los ocho siglos de la Reconquista. Atañen las dos, en efecto, a la situación en que necesariamente se hallaron aquellos incipientes españoles de los siglos VIII al XII: frente al invasor, por una parte; en convivencia con él, por otra.

Frente al invasor; esto es, en continua, cambiante e incierta guerra con él. «El hispano-cristiano de los siglos VIII, IX y X —escribe Castro— fué labrándose su vida a lo largo de los caminos que le ofrecían la debilidad ocasional y la superioridad constante de la tierra islámica. Sostenido por la confianza en el más allá celestial y por el incentivo de la riqueza mora, el cristiano avanzaba hacia la movediza frontera, la cual determinaba sus actos y moldeaba a la vez el ánimo del combatiente. Trescientos años en con-

---

[9] Razones de espacio me vedan exponer las finas reflexiones de Castro sobre el supuesto «individualismo» y sobre la «obsesión de eternidad» de los españoles. Véase el texto original en *España en su historia*, págs. 617-634.

[10] Afirma Castro la existencia de un trasfondo dioscúrico en esta creencia jacobea. Confieso mi extrañeza, pero no puedo discutir el aserto. Háganlo los doctos en historia de las religiones.

tinuo riesgo son muchos años. Vivir en la esperanza de la tierra próxima, para que en ella hubiese «prójimos», y en la confianza de Santiago y San Millán, hizo sentirse al cristiano tan fuerte, tan señor y tan «culto» como su poderoso enemigo, cuyo ánimo descansaba asimismo en una confianza, en el «si Dios quiere» (ojalá) de los musulmanes y en el «así sea» (amén) de los judíos». Ese tan largo período de anhelante «vida en la esperanza» habría sido decisivo para la configuración de los hábitos históricos y privados del hombre español; y, por tanto, para cualificar toda la ulterior edificación de nuestra historia.

Mas no sólo frente al invasor; también junto a él, en convivencia con él. Con documentación y sutileza hermenéutica impresionantes —tal vez, a veces, excesivas, como hijas de un vehemente amor a la propia tesis—, Américo Castro ha sabido valorar en forma y medida inéditas la parte que los dos pueblos semitas —árabe y judío— tuvieron en la configuración de la existencia hispano-cristiana. Tres parecen haber sido, según la interpretación de Castro, los modos de esa penetración semítica en la naciente vida del español:

1.° La consideración de la realidad presente más desde el punto de vista de un saber «escatológico» o de postrimerías, que según los principios de un saber «teorético» o de presencias. La ya mencionada necesidad de vivir en la esperanza hizo que los hispano-cristianos adoptasen pronto como suya la visión escatológica del mundo, tan radicalmente propia de los pueblos semitas y tan opuesta a la actitud «presencial» de la mente griega [11]. Dos palabras españolas, «ojalá» y «amén», expresarían concisamente, sólo por el hecho de existir, nuestra íntima adopción de ese constante atenimiento al futuro creído.

2.° La creación de hábitos e instituciones de secreta intención «anti»; simétricos, en cierto modo, de aquéllos a que se oponían. Los españoles creyeron en Santiago como en un anti-Mahoma; la Inquisición al modo hispano habría sido una suerte de exasperada réplica de la desesperación judaica; la «limpieza de sangre», una defensa frente al enemigo, usando sus propias armas; el LIBRO DE BUEN AMOR, una afortunada creación mudéjar.

3.° La utilización del morisco y el judío para el cumplimiento de los trabajos serviles y mecánicos, a los cuales nunca quiso des-

[11] Véase *Was ist Wahrheit?*, de Hans von Soden (1927), y el ensayo «Sobre el problema de la filosofía», de Xavier Zubiri (*Revista de Occidente*, CXVIII, 1933, pág. 94). Castro amplía temáticamente al Islam y a España lo que von Soden y Zubiri dicen del pueblo hebreo.

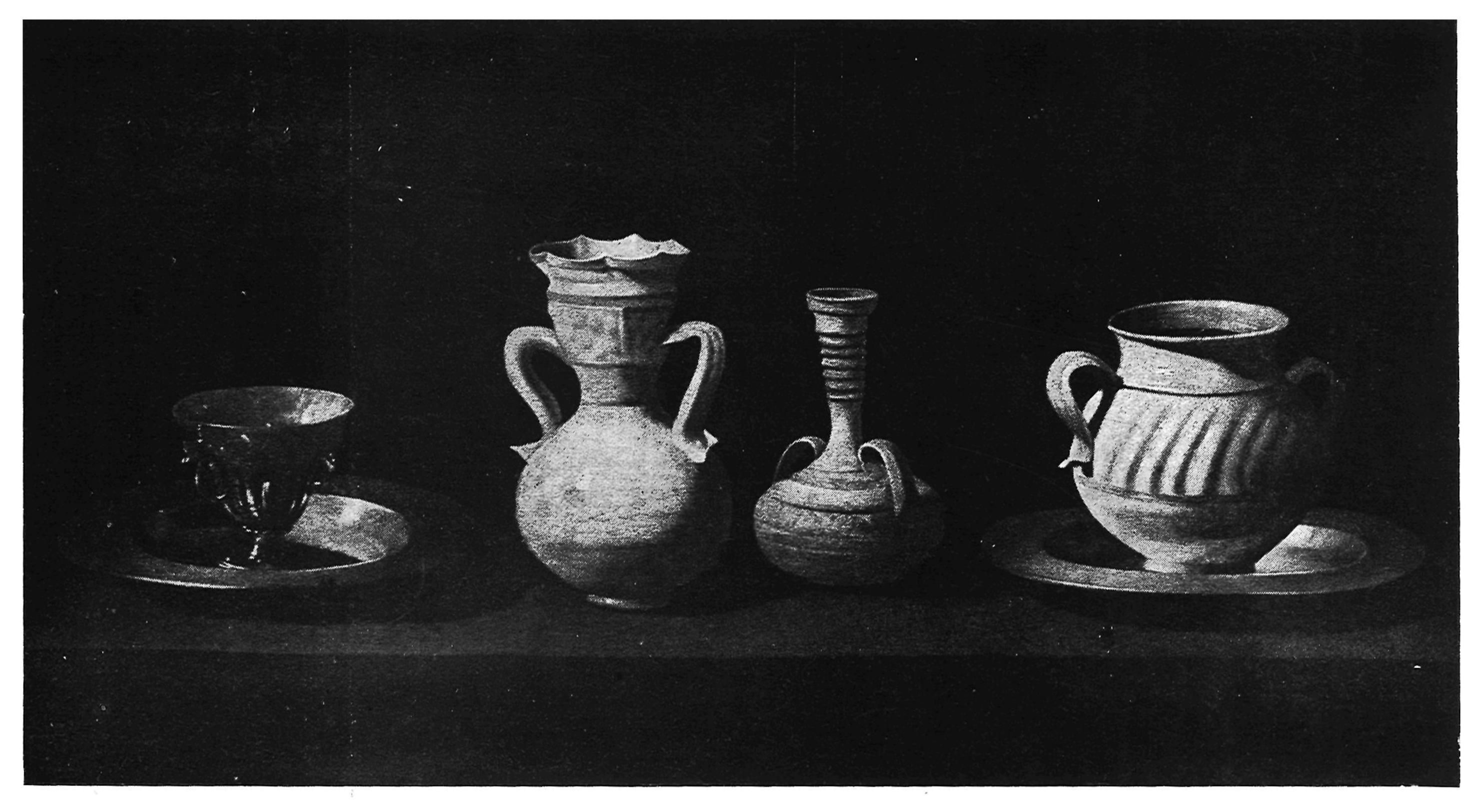
cender la casta hispano-cristiana. La singular *estancia* en la vida en que nació, ya en el siglo XVI, la consigna «Iglesia, o mar, o casa real, habría hecho inevitable durante la Edad Media ese empleo ancilario del hebreo y el moro; y, por consiguiente, la convivencia del español con las dos castas enemigas de la suya.

La operación conjunta y proseguida de estas causas condicionantes, dispositivas y situacionales —a las que, claro, se unieron otras: pervivencia de ciertos hábitos hispano-romanos y visigóticos; presión política y espiritual, penetrante a veces, de la naciente Francia; acción directa de la Roma cristiana— habría dado su peculiar contextura a la instalación de los españoles en la existencia privada y, por supuesto, en la existencia histórica. Ese peregrino modo de «vivir y hacer la vida», vigente sin interrupción desde los primeros siglos de la Reconquista, presta genéricamente buena parte de su intención primera y de su significación última a las más importantes creaciones históricas de la gente hispana. Cómo las estima *mente et corde* Américo Castro, lo muestran bien las palabras con que da término provisional al libro ESPAÑA EN SU HISTORIA: «Ha habido —y habrá— momentos en que Europa ha tenido que nutrirse de la savia hispánica... La historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir... El que no tenga cotización en el mercado del conocimiento físico no quiere decir que la serie Fernando de Rojas (LA CELESTINA), Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya, signifique en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, algo de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant.»

La gloria de esos y tantos otros nombres españoles es nuestra gloria. Pero esa alta gloria humana, ¿procede «toda» y «sólo» de un vivir que, según la punzante fórmula de Castro, no es sino puro desvivirse, «vivir desviviéndose»? Esa instalación del hispano en la existencia, ¿es, por ventura, la única que puede y debe ser llamada «hispánica»? ¿No hubo, no puede haber otras? Tales interrogaciones constituyen, creo, el quicio mismo de lo que en otra ocasión me he atrevido a llamar, no sé con qué fortuna, «el problema de España».

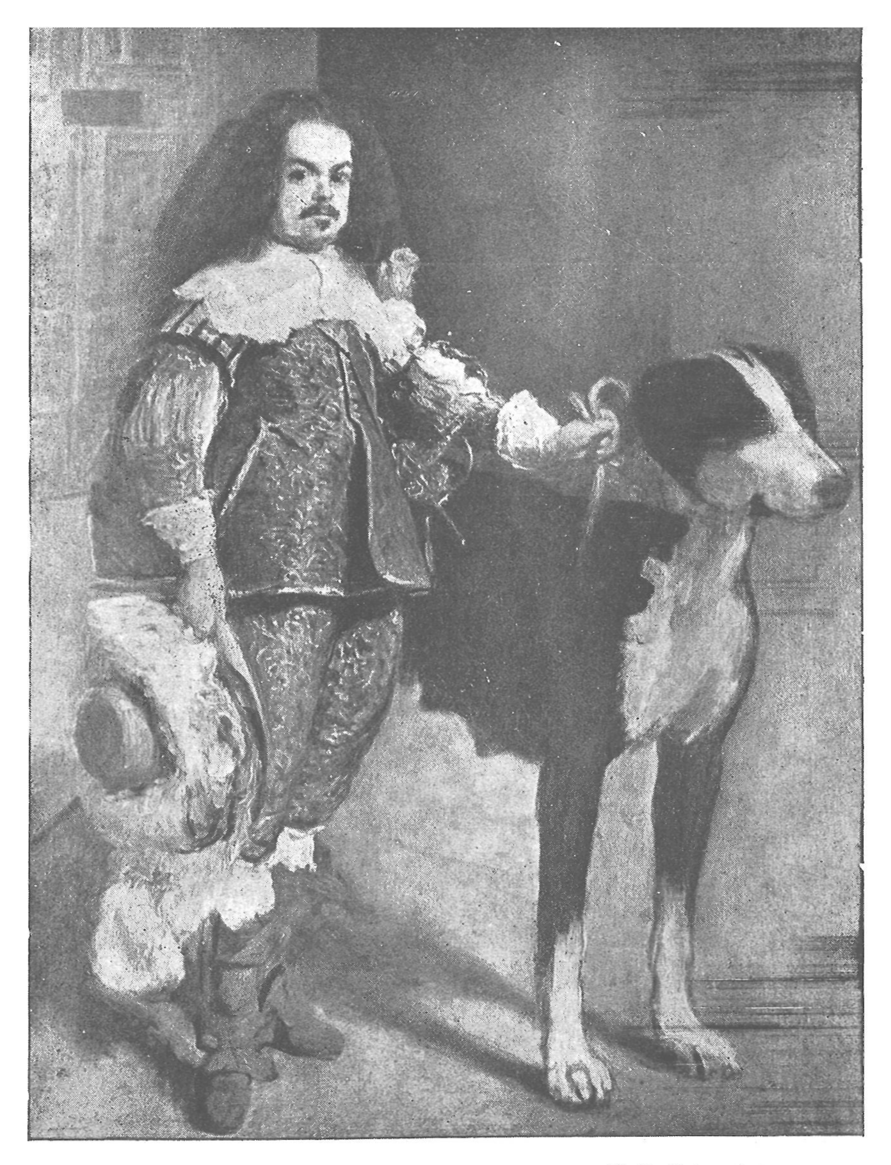
III. APOSTILLAS Y ESCOLIOS.

Pienso que las páginas precedentes exponen de modo claro, fiel y sinóptico la doctrina de Castro acerca del ser histórico de Espa-



ZURBARAN

Bodegon
(Museo del Prado - Madrid)



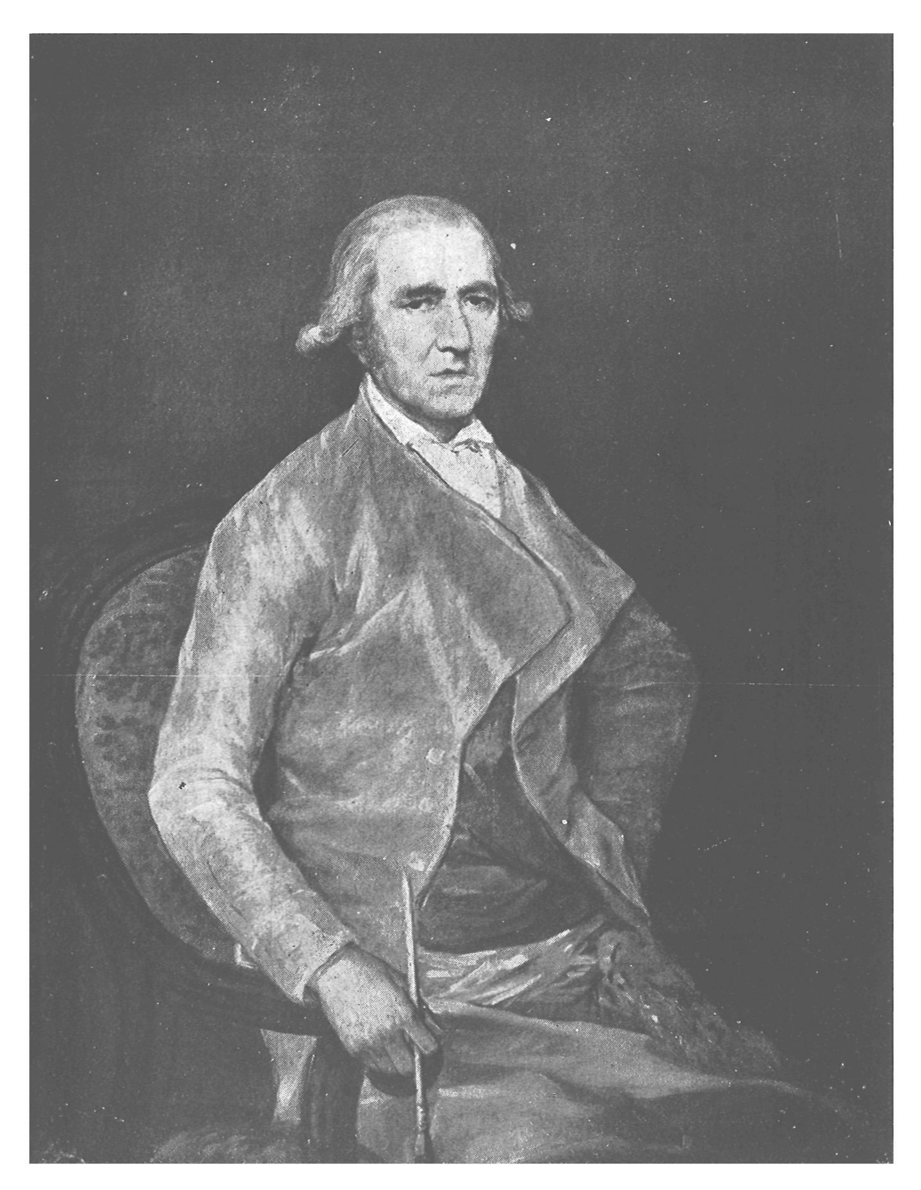
VELAZQUEZ

El Bufón mal supuesto
Don Antonio «El Inglés»
(Museo del Prado - Madrid)



ZURBARAN

Florero
(Museo del Prado - Madrid)



GOYA

Retrato del pintor Bayeu
(Museo del Prado Madrid)

ña. He querido atenerme a su línea principal, sin casi aludir a la ingente documentación que en los dos trabajos mencionados la edifica, ilustra y matiza; y, por supuesto, sin considerar uno a uno los muchos problemas historiográficos que la tesis va suscitando. Varios de ellos —el culto a Santiago, el hidalgo y el hidalguismo, la entraña del LIBRO DE BUEN AMOR, el sentido de la épica castellana, y algunos más— han sido estudiados con mucho pormenor en ESPAÑA EN SU HISTORIA. Ahí quedan, esperando nuevo examen y nueva sentencia de los varones doctos en los correspondientes capítulos de nuestro pasado. No estoy yo entre ellos. Mi comentario, ya lo advertí, ha nacido de preocupación, no de sabiduría.

Pero si mi preocupación no es sabia, no deja de ser cavilosa. Tengo la evidencia de que el libro de Américo Castro —ineludible, desde ahora, para todo el que se proponga entender seriamente nuestra historia— ha puesto en evidencia no pocas de las más esenciales fibras de la vida española. Esas fibras, ¿son, sin embargo, «todas» las esenciales? El modo de existir tan aguda, luminosa y apasionadamente descrito en las páginas de ESPAÑA EN SU HISTORIA, ¿es, acaso, «la forma única del vivir español», como el autor afirma? «Sin duda alguna —añade, muy lealmente, poco después—, el panorama es incompleto, y puede haber en él tanto de menos como de más.» Eso creo yo, y a demostrarlo tienden mis personales escolios y apostillas —más de español caviloso que de español erudito— a este conmovedor asedio intelectual de la existencia hispánica.

I. La primera de mis observaciones será de orden metódico. Aspírase en estos dos trabajos de Castro a una definición descriptiva del ser histórico de España: una definición en la cual sea declarada la esencia de la cosa por las propiedades visibles que de ella resultan y por el peculiar conjunto de los accidentes que en su apariencia convienen [12]. Para el buen logro de su empeño, Castro utiliza casi exclusivamente los resultados a que el español ha llegado ejercitando la humana «propiedad» de la expresión literaria, y algu-

[12] A falta de una bien elaborada lógica del conocimiento histórico, aplico analógicamente a éste los conceptos de la lógica tradicional. El historiógrafo puede conformarse con sólo «describir»; mas también puede aspirar a «definir» descriptivamente los modos de ser hombre que la historia de la humanidad produce y revela. Tal es el caso de Américo Castro, relativamente al ser histórico de España. Creo que su hostilidad contra la definición—en la cual ve, con Gaos, un proceder intelectual «esencialista» e inaplicable al conocimiento histórico—viene, a mi juicio, de un mal planteamiento del problema; y, en el fondo, de la harto discutible dicotomía diltheyana de las «ciencias»: *Naturwissenschaften y Geisteswissenschaften*. Es urgente la construcción de una *analogía entis* que comprenda el *ens historicum* y la de una «lógica» analógicamente aplicable al conocimiento del acontecer humano. Pero ¿por qué en ella no ha de tener cabida la «definición»? *Sed de hoc satis.*

nos aspectos de la religiosidad hispánica. La vía es, sin duda, muy certera: la obra literaria, ha escrito Dilthey, es «veraz en sí misma... Ha nacido con ella un dominio intermedio entre el saber y la acción, en el cual la vida se revela en una profundidad inaccesible a la observación, a la reflexión y a la teoría» [13]. Aciértase, pues, buscando a través de la expresión literaria el modo de vivir el hombre y el pueblo que la profieren.

Pero esa vía no es la única. Si la «definición existencial» de un pueblo ha de ser completa, la previa «descripción» hermenéutica debe referirse a todas las acciones y obras en que su existencia histórica se expresa: hazañas, instituciones políticas y sociales, costumbres en la vida individual y en la convivencia, formas de la religiosidad, pensamiento filosófico y teológico, artes plásticas, arte bélico, etc. [14]. El resultado de acrisolar interpretativamente todas esas deseables descripciones, ¿coincidiría o, al menos, se compadecería bien con el obtenido por Castro en su poderoso examen de nuestra expresión literaria? Ni afirmo, ni niego; me limito a poner entre signos de interrogación un perentorio menester de la historiografía hispánica, tan carente todavía de acabamiento y luz. Mientras esa necesidad no sea satisfecha, toda teoría acerca del ser histórico de España debe quedar en pura provisionalidad, por certero y sugestivo que su contenido nos parezca.

No es esto sólo. Pienso si en la elaboración del ensayo descriptivo de Castro habrá colaborado una selección involuntaria de los textos y ejemplos por él aducidos. Heidegger nos enseñó que todo acto interpretativo posee una estructura «pre»: tiene un «propósito» *(Vorhabe)*, una «previsión» *(Vorsicht)* y una «precaución» o «precepción» *(Vorgriff)* [15]. Pues bien: en el acopio de los muchos documentos probatorios que el libro de Castro contiene, ¿no habrá intervenido, operando selectivamente, esa ineludible *Vor-struktur* de la comprensión y la interpretación? ¿No sería posible, en ciertos casos, hallar expresiones, no menos copiosas y auténticas, reveladoras de un sentir y un vivir diferentes?

Vengamos, por ejemplo, al problema de nuestra visión intelectual de la realidad. Siguiendo la fecunda distinción de von Soden y Zubiri, Castro, que dice verse «necesariamente» conducido a re-

---

[13] *Gesammelte Schriften*, VII, 207.

[14] Las alusiones de Castro al arte de Velázquez y al modo de combatir los tercios españoles en la batalla de Gindely son muy finas, pero insuficientes.

[15] *Sein und Zeit*, I, § 32. Ya Dilthey había hecho notar la «estructura en círculo» de todo conocimiento histórico. El modo de evitar que ese «círculo» sea un «círculo vicioso», en el sentido lógico de la expresión, no puede ser expuesto aquí.

ferir al Islam y a España lo que aquellos dicen del pueblo hebreo, contrapone a la visión helénica de la realidad, a la vez teorética y naturalista, la visión escatológica y personalista en que parecen vivir los hombres semítico-hispanos. «La realidad —escribe Castro— es entonces lo que será y lo que debe ser, conexos sin resquicio con la existencia dada y total de la persona. El mundo es lo que llevo en mi creencia y en la firme seguridad de mí mismo, y nada más. La realidad del presente cuestionable, *hic et nunc*, no importa; es un velo, tenue o espeso, que encubre el más alla.» Y más adelante: «Lo hispánico vendría a ser... algo como un *ego viventia mea vivo* [16], un perpetuo solipsismo, exclusivo de cuanto no yazca dado espontáneamente en la conciencia de estar viviendo... La vivencia no se objetiva sino como «volencia», y sólo existe lo que se quiere que exista.» Así, muy quijotescamente, como Clavileños y retablos de Maese Pedro, habrían nacido a la historia las creencias más definidoras y enaltecedoras de la humanidad hispánica.

Sed contra. Una de las más patentes consecuencias intelectuales de la idea helénica del mundo es el concepto latino de *substantia*, correspondiente al *hypokeímenon* y a la *ousía* de los griegos. Una visión «sustancial» de la realidad —la realidad según las firmes y objetivas entidades que sirven de soporte a la mudable variedad de los accidentes— parece rigurosamente inconciliable con la actitud española frente al mundo que ha descrito Castro. Pero, en tal caso, ¿podrán ser satisfactoriamente explicadas no pocas de las más efectivas y eminentes peculiaridades de la vida hispánica? He aquí algunas:

1.ª La sorprendente penetración del término «sustancia» y de sus derivados en el lenguaje popular español. Caldo de gallina es para el hispano «sustancia de gallina»; dícese salsa «sustanciosa» a la que conserva en poco volumen las virtudes y los principios de sus ingredientes, y más cuando éstos son culinariamente nobles; todos nosotros procuramos distinguir de los demás al «hombre sustancial», y nuestro vulgo nombra y menosprecia a los «hombres insustanciales»; «sustanciar» un expediente judicial es deslindar con cuidado y acierto sus partes esenciales, prepararlo para la sentencia; «en sustancia» es entre nosotros locución equivalente a «en resumen». Bien se ve que el pueblo español es el más «sustancializador» de todos los europeos, el más helénicamente fiel a la consideración de

---

[16] Tal vez mejor, aunque no sin cierta osadía gramatical, *ego victa mea vivo.* O bien, si no se quiere hacer de *vivere* un verbo transitivo: *ego (in) victis meis vivo.*

las cosas reales según lo que ellas son en sí y por sí mismas [16a]. En torno a la expresión «valor sustancial», usada por don Artal de Alagón, Conde de Sástago, teje Castro muy agudas reflexiones. El acento de la interpretación recae, sin embargo, sólo sobre la índole del «valor» en que consiste la «sustancia» de la persona. Pero ¿no es posible, a la vez, arrimar la intención exegética a lo que la elección de tan «sustancioso» adjetivo significa?

2.ª La visión velazqueña de la realidad. Copio de Lafuente Ferrari: «Para Velázquez, el mundo del arte estriba en transmitirnos la honda y única poesía de *lo que es*, la que deriva del fluir de la misma existencia, misterio evidente tras del cual está Dios... Hombres y animales, montañas y crepúsculos, santos y locos, están teñidos en su pintura de esa gravedad melancólica de un espíritu que acepta el mundo religiosamente en su integridad de presencia, lo ama y lo salva» [17]. Con otras palabras: su hispánico personalismo —tan distante del «idealismo realizado» de un Leonardo—no impidió a Velázquez contemplar la realidad según la presencia de lo que ella es, en amoroso y suareziano respeto de su esencia existente y de su existencia esencial. Para Velázquez no parece haber sido la realidad sólo «lo que sintió, creyó e imaginó», como afirma la extremada tesis de Castro, sino lo que en cada caso correspondía a la naturaleza y sustancia propias del ente que pintaba. Lo cual, como he dicho —y en esto acierta plenamente Castro—, no excluye una muy «personal» afección del hombre Velázquez a la realidad contemplada por sus ojos de español [18].

Frente al admirable retrato de Vicente Anastagui, que el Greco pintó [19], dice Castro, unamunianamente: «Nada menos que todo un hombre.» Es verdad, y lo mismo podría decirse del Cardenal Niño de Guevara, del Conde-Duque de Benavente y de los varones his-

---

[16a] Durante la composición de este ensayo, Alfonso García Valdecasas ha pronunciado una sugestiva conferencia sobre «La idea de sustancia en el Código Civil español». No conozco de ella sino la parva y acaso fideindigna referencia de la prensa diaria. El aserto fundamental de su autor —la hispánica interpretación de la «sustancia» como el «valor» de las cosas— tendería un puente entre mis reflexiones y la doctrina de Castro. Pero no olvidemos que lo más valioso de una cosa es lo que mejor define su entidad propia y «sustancial», y éste es el sentido en que el pueblo español habla de la «sustancia» de las cosas, sea alto o mezquino su «valor».

[17] *Breve historia de la pintura española.* Madrid, 1946, pág. 176. ¿No creo fácilmente eliminable la tesis de que son testimonio estas líneas de Lafuente Ferrari.

[18] Creo que así queda más «centrada» la interpretación de Castro acerca de lo que «es» la pintada imagen del tapiz que aparece en *Las hilanderas* (véase *España en su historia*, págs. 638-39).

[19] ¿Vicente Anastagui, vasco, como afirma Américo Castro, o «Vincentio Anastagi», como a la italiana escribe Camón Aznar en su *Dominico Greco?* No lo sé.

pánicos que luego pintará Goya. Pero, si eso es real y verdaderamente cierto, ¿no lo será también —pasando del retrato al retratista— porque éste supo ser hombre y pintor viendo la realidad «como ella es», y no como él quiso que fuera?

3.ª Las «cosas» de Zurbarán. No se objete que el retratista ve «personas», realidades susceptibles y exigidoras de «convivencia» humana, y no «cosas», seres reducidos a su pura «objetividad». He ahí los objetos materiales pintados por Zurbarán: esas portentosas vasijas de barro que se alinean, exentas, realísimas, sobre el lienzo del Prado; esos densos y aplomados floreros. En toda la pintura europea, ¿hay «cosas» más limpiamente atenidas a lo que en sí mismas son, más fieles a su propia «sustancia»?

Evidentemente, la visión hispánica de la realidad no es *sólo* la descrita y definida en los últimos estudios de Américo Castro. El material a que su vigorosa interpretación se aplica no es, creo, el único capaz de representar la humana instalación de los españoles en la existencia.

II. Hay en todo ello algo más que un punto de método historiográfico: hay también una grave cuestión historiológica y conceptual. No es difícil verlo, si se quiere pasar del vario y mudable accidente a la verdadera sustancia del problema.

¿Qué es, históricamente concebido, un «pueblo»? ¿Cómo se le debe describir y definir? La tesis de Castro es clara y terminante: La descripción histórica de los pueblos debe atenerse a la «estructura funcional» de su vida, al peculiar modo como sus hombres se hallan instalados en la existencia. El curso efectivo de la historia de cada pueblo —España, Francia, Alemania— habría determinado la simultánea adquisición de un modo de «estar» en la vida y de los hábitos en que tal «estar» se expresa y constituye. Esos hábitos atañen en parte al *qué* de la acción histórica —el español «auténtico» no sabe hacer ciencia de la realidad presente; el alemán «genuino» no sabe crear figuras literarias de «carne y hueso»—, y en parte a su *cómo*, a la formalidad de su ejecución. La historia de un pueblo es constitutivamente imprevisible, porque la pertenencia a una «estructura funcional» sitúa y no anula la natural libertad del hombre; pero esa radical imprevisibilidad no excluiría la existencia de un «sentido» y un «estilo» en la vida histórica de aquél. Más aún: ese «sentido» y ese «estilo» —es decir: esa definitoria «estructura funcional de la vida»— serían, para cada pueblo, únicas y unificantes: «este libro ha pretendido... hacer inteligible, históricamente, la forma única del vivir español», dice Américo Castro del suyo.

Admitamos que todo ello es cierto, e imaginemos que un hombre aplica su libre voluntad a vivir de otro modo que la mayoría de sus coetáneos y conterráneos. Cajal, por ejemplo, consagra entera y radicalmente su existencia a conocer de un modo científico una parcela de la realidad sensible; los hermanos Elhuyar se desviven, no por la vida en el «más allá» —o no sólo por ella—, sino por aislar el wolframio; Jorge Juan se afana por medir la longitud del meridiano. Si somos consecuentes con la tesis de la «estructura funcional» única y definidora, ¿habremos de negar a estos hombres el derecho a ser llamados «españoles auténticos»? Su modo histórico de ser «españoles», ¿deberá ser tenido por deficiente o por descarriado?

Es, desde luego, indudable que en la vida histórica de cada pueblo hay muy largas épocas señaladas por un modo de existir unitario en sí mismo, descriptible por obra de interpretación y vigente en una considerable mayoría de biografías individuales. Pero la *pertenencia a ese dominante modo de existir* es el resultado de un asentimiento habitual, de una personal y tácita «asidencia» —*sit venia verbo*— que no excluye, en principio, la posibilidad de cierto disentimiento o «disidencia», habituales también. Con otras palabras: por obra de la libertad humana, a toda regla histórica le es consustancial la excepción; y así, aun concediendo a la tesis de Castro buena parte de la verdad total acerca de nuestra historia, resulta histórica y objetivamente necesaria una idea de la españolidad —o de la «españolía», como Ortega propuso decir— en la cual quepan de modo «auténtico» los muchos españoles que vieron y vean la realidad desde su esperanza en un «más allá», y los pocos que han sabido y sepan contemplarla como un espectáculo lleno de acuciantes problemas técnicos e intelectuales. ¿En qué consiste esa idea de España y de su vida en la historia? Quede para otra ocasión la empresa de diseñarla [20].

III. Demos, sin embargo, un paso más. Acabo de escribir que la estructura funcional de cada pueblo puede quedar en vigencia durante «muy largas épocas», una vez históricamente producida. Creo que este modo de hablar formula el pensamiento de Castro mejor que otras expresiones suyas, involuntariamente extremadas y revela-

[20] Vengamos a la más crepitante actualidad. Escribe Castro: «A mediados del siglo XX, lo que sigue ofreciendo aire característico de España—por dentro y por fuera—sería el carlismo (un neoimperialismo de la creencia religioso-monárquica) y el anarcosindicalismo, empeñado en estructurar al país mediante la concomitancia de unidades humanas en las que vivan centáuricamente la violencia material y el ensueño ideal». Me pregunto yo: ¿sólo así se puede ser «español» en 1950?

doras, por ello, de su vehemente amor a la tesis que proclama y defiende. Puesto que los hábitos que integran la estructura funcional de una vida fueron históricamente adquiridos, deben ser, por estricta necesidad genética, históricamente amisibles, susceptibles de pérdida. Toda habituación supone la posibilidad de la correspondiente deshabituación. Sólo por hipérbole —«encarecimiento que hacemos de la verdad para ponderarla», según los preceptistas— puede decirse que son «indelebles» los rasgos de una manera tradicional de existir, o llamarse «permanente» a la duración histórica de lo que ciertos filólogos alemanes denominaron *Dauerfranzose* y *Dauerdeutsche* [21]. Que haya entre los franceses durante siglos un dominante modo de existir, definible con mayor o menor precisión, no significa, sin más, que ese modo de ser posea indeleble permanencia.

El problema consiste en saber qué es lo que pasa con un pueblo cuando cambia de «estilo» de su vida histórica. Creo que cabe aislar cuatro distintas posibilidades:

1.ª El nuevo modo de existir anula al antiguo, o deja de él sólo insignificantes vestigios. Eso debió de ocurrir en Itálica, Tarraco y Emerita Augusta: las formas de vida prerromanas fueron casi íntegramente eliminadas por los modos de existencia que trajo el romano colonizador; y así, del «sustrato» ibérico sólo quedaron restos escasos y dispersos. Otro tanto parece acontecer hoy en Harlem: lo poco que en los negros de Harlem no es «norteamericano» dependerá de su «raza», no de su «historia»; de su biología, no de una «segunda naturaleza» social, previa a la definitiva americanización [22].

2.ª La modificación que sufre la existencia histórica es parcial, y meramente aditiva o sustractiva. Sin merma sustancial en su estructura, el estilo del vivir adquiere adjetivamente hábitos nuevos o pierde alguno de los que le integraban. Suprimióse la representación pública de autos sacramentales, y España siguió siendo España; vino de Italia el endecasílabo, y la poesía castellana no dejó de serlo; Jovellanos adquirió hábitos de ilustrado y Espronceda maneras de romántico, y no amenguó por ello su respectiva hispanidad. En esta mudanza por aposición o deposición de hábitos históricos conviene distinguir, sin embargo, dos posibles modos. Hay adiciones y sustracciones que afectan a la gran mayoría de los indi-

---

[21] *España en su historia*, pág. 10. Las ideas de Castro acerca del problema del *Dauerfranzose* pueden leerse en «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», págs. 224 y 225.

[22] Lo cual plantea el tan maltratado problema de la relación entre «raza» e «historia».

viduos: así, a título de ejemplo trivial, el abandono del calzón corto por el uso cotidiano del pantalón largo. Otras, en cambio, acaecen en una minoría más o menos exigua: entre ellas está —testigos, Isla y Feijóo— la sustitución de los hábitos intelectuales aristotélicos por los newtonianos, allá por los años centrales de nuestro siglo XVIII.

3.ª *La incorporación de la novedad puede también ser, más que una adición externa, una verdadera asunción.* El hábito nuevo es íntegramente asimilado por la vieja estructura funcional y convertido en sustancia suya. A veces, en virtud de una suerte de congenialidad entre el estilo de la vida asumente y el contenido del hábito asumido: así se entiende que ciertos pueblos hayan podido ser fácilmente evangelizados o helenizados, y otros sólo con grave dificultad [23]. Mas también puede ser asimilado un hábito a favor de un repetido acto de voluntad, tácito o expreso. Pienso que no de otro modo fué incorporada la mentalidad escolástica a la vida intelectual española, durante los siglos XV y XVI, y asi ha debido ser creado en el Japón el clima científico que ha hecho posibles a Takamine, primero en sintetizar la adrenalina, a Kitasato y Shiga, bacteriólogos eminentes, y a Yukawa, premio Nóbel de Física [24].

4.ª No son ésas las únicas posibilidades. Cuando un pueblo se pone en viviente contacto con una novedad que afecta a la instalación del hombre en la existencia —es decir: cuando penetra en su horizonte vital una nueva creencia fundamental, religiosa o histórica—, puede asumirla «creando» un modo inédito de vivir, en el que se integran imprevisiblemente la tradición y la novedad. No se puede decir que el pueblo haya roto enteramente con su propia historia; tampoco puede afirmarse que sigue siendo lo que era; es a la vez *idem sed aliter* y *alter sed pariter*, análogamente a lo que desde el punto de vista de su identidad personal ocurre con el individuo converso. Puede, pues, concluirse, que en la mudanza histórica cabe distinguir cuatro modos principales: la anulación, la variación aditiva, la asunción de lo nuevo y la creación.

No es difícil mostrar con ejemplos la posibilidad de tal mudanza creadora. Basta pensar en lo que acaece cuando un pueblo ha sido «efectivamente» evangelizado o cuando ha llegado a sufrir una

---

[23] Naturalmente, no es sólo la congenialidad «histórica» o «cultural» lo que hace fácil o difícil la empresa de evangelizar o de occidentalizar.

[24] Apenas es necesario decir que esta incorporación asuntiva de la novedad puede ser obra de la totalidad del pueblo o de una minoría suya. Suárez, Molina, Soto, etc., fueron minoría en la España de su época, mas no por ello dejaron de ser españoles.

total sovietización. Admitiendo que la visión marxista del mundo haya logrado hacerse en Rusia mentalidad dominante —así dicen que ocurre, y no parece haber motivo para pensar otra cosa—, la Rusia de 1950 tiene que ser respecto a la Rusia de 1900 *eadem sed aliter* y *altera sed pariter*. La resuelta y tenaz voluntad de una minoría va consiguiendo crear una estructura funcional del vivir, en cuya trama se mezclan —no sé cómo: díganoslo, si no lo han dicho ya, los eslavistas— la eslavidad y el marxismo.

En resumen: los hábitos históricos pueden adquirirse, perderse y cambiar en el curso de la historia; la libertad y la osadía del hombre, su capacidad para inventar proyectos y para empeñarse en realizarlos, es capaz de alterar, poco o mucho, la estructura funcional de su existencia colectiva; la identidad histórica de los pueblos no excluye la posibilidad de mudanzas muy importantes en la estructura funcional de su vida, y mucho menos la de alteraciones considerables en el vivir histórico de una minoría suya, más o menos copiosa.

IV. Hasta aquí, la mudanza histórica ha sido considerada desde el punto de vista de su formalidad. Pasemos, por fin, a los problemas que plantea su contenido: lo que se llega a hacer o lo que se deja de hacer cuando cambia el modo de vivir.

Dos parecen ser los puntos de vista principales para examinar el contenido de una mudanza histórica: su entidad y su valor; lo que ese contenido es para la mente del hombre y lo que en la estimación del hombre vale.

Imaginemos el problema de la adopción de hábitos nuevos. Desde el punto de vista de su *entidad*, esos hábitos pueden ser humanamente válidos (pertenecientes, de uno u otro modo, a la naturaleza del hombre en cuanto hombre) o de validez restringida a tal o cual grupo humano (pertenecientes a la naturaleza del individuo humano —a su «segunda naturaleza»— en cuanto esquimal, campesino, inglés, etc.). Es preciso confesar que alguna razón tenía el cosmopolitismo. Uno podrá saber álgebra o no saberla; pero eso no impide que la posesión del cálculo algebraico sea un hábito intelectual genéricamente humano, perteneciente a la naturaleza del hombre en cuanto hombre. Equivale esto a decir que, en principio, todo hombre de hoy puede aprender y hacer álgebra, aunque no todos sean capaces de aprenderla y hacerla en medida y forma análogas.

Lo que en la ejecución de actos y en la consecución de hábitos genéricamente humanos cambia de hombre a hombre es la «distancia» entre la situación personal del individuo y el acto o el hábito en cuestión; y, por tanto, la «facilidad» con que el acto es eje-

cutado y conseguida la habituación. Esa distancia y esta facilidad no dependen sólo de las dotes nativas (raza, estirpe e individuo), sino también de la configuración del alma por obra de su educación social e histórica («segunda naturaleza»). Pero, con mayor o menor facilidad nativa e histórica, todos los hombres *de hoy* pueden, en principio, aprender y hacer álgebra, mecánica ondulatoria e histología del sistema nervioso. Escribe Castro: «Un alemán no hubiese podido construir la física ondulatoria en el siglo XVIII, pero un chino tampoco hubiera podido descubrirla en el XX» [25]. Distingo. Al europeo del siglo XVIII le impedía hacer mecánica cuántica una estricta «imposibilidad histórica»; sólo en virtud de un milagro hubiese podido ser escrita hace doscientos años la ecuación de ondas de Schrödinger. Otro es el caso del chino inteligente nacido a fines del siglo XIX y educado en Pekín. A éste le era «muy difícil», mas no «imposible», aprender *desde* su chinería el saber físico vigente en 1925, y adelantarse a los investigadores centroeuropeos en la formulación de la mecánica ondulatoria. Así ha sido posible y efectiva la aparición de unos cuantos nombres orientales en la más reciente historia de la Física: Raman, Chandra, Bose, Yukawa. Esa errónea asimilación de la «dificultad» del chino actual a la «imposibilidad histórica» del europeo dieciochesco procede, a mi juicio, de una tendencia a confundir lo que el hombre «está siendo» (la actualidad de su ser) y lo que en ese «estar» han puesto sus hábitos históricos. El individuo humano es, en verdad, un ente histórico, pero su entidad no se agota en lo que la historia le hace ser.

Distingamos, pues, entre las posibilidades reales de un hombre y las siempre hipotéticas posibilidades de la «estructura funcional» a que ese hombre, por su educación, pertenece. Si digo que de la estructura funcional de la vida china no pudo salir la mecánica ondulatoria, formulo, sin duda, una considerable verdad historiográfica. Mas también afirmo una verdad, historiográfica y antropológica a la vez, diciendo que para un chino inteligente del siglo XX no ha sido imposible contribuir a la edificación de la mecánica ondulatoria. Lo cual hubiera podido acontecer porque el hábito intelectual «mecánica ondulatoria» —sin mengua de su esencial pertenencia a determinada estructura del vivir: la llamada «cultura de Occidente»— corresponde, como no menos esencial posibilidad, a la naturaleza del hombre en cuanto hombre. Unas más que otras, todas las estructuras funcionales de la existencia humana contienen há-

[25] Refiérese Castro, como es obvio, a la mecánica ondulatoria cuántica de Schrödinger y de Broglie. Una «física ondulatoria» (la de Huygens) existía ya en el siglo XVIII.

bitos genéricamente válidos; accesibles, por tanto, a todos los hombres nacidos con posterioridad al hecho histórico de su invención.

Los hábitos históricos pueden y deben ser también considerados desde el punto de vista de su estimación: no según el ámbito humano de su validez, sino según la altura y la calidad de su valor. Hay hábitos que enaltecen a quien los adquiere y posee: son aquellos que incrementan la verdad, el bien o la belleza contenidos en su vida y su ser. Hay hábitos, por otra parte, que rebajan la dignidad humana de quien lo detenta. Ni el más relativista de los historiólogos se atrevería a negar esta patente verdad. Curar a los leprosos por caridad, como San Juan de Dios, y saber mecánica relativista por esforzada vocación, como Einstein, son hábitos que enaltecen real y objetivamente al hombre, por el solo hecho de ser él como es. Comer carne humana y practicar la magia negra, teniendo la posibilidad de no hacerlo, son, en cambio, hábitos que degradan [26].

Pues bien: frente a la visión crasamente historicista de las situaciones humanas —el hombre, se piensa, no «es» sino lo que su situación le hace ser—, me atrevo a formular las siguientes afirmaciones:

1.ª Cualquiera que sea su situación histórica, todo hombre es capaz de advertir —con alcance y lucidez muy diversos, según sus dotes individuales— la posibilidad de acciones y hábitos que le enaltezcan humanamente.

2.ª Esos hábitos valiosos pueden pertenecer, y ello es lo más frecuente, a la estructura funcional en que el individuo humano haya sido formado; mas también, por obra de invención original o de secuacidad, a modos de existir enteramente ajenos a ella. Un español «auténtico» puede proponerse emular a Hernán Cortés y a «Lagartijo», mas también a Harvey, Newton o Hegel.

3.ª Además de advertir la posibilidad de esos hábitos enaltecedores, el hombre puede aplicar su voluntad al empeño de poseerlos. Sin salir de España y sin apoyo en una tradición científica española, Ramón y Cajal, español de cepa y chapa, hizo de sí mismo un «sabio» equiparable a cualquiera de los de Occidente. Habiendo salido mucho de España, el pintor Zuloaga quiso ser y llegó a ser uno de los «pintores de la raza».

---

[26] Luego, viene, claro está, el problema de señalar cuál es y qué extensión puede tener la tabla de los hábitos humanos que objetivamente enaltecen al hombre y la de aquellos otros que le degradan. Y, naturalmente, el de saber si los hombres, no obstante llevar escrita la ley en su corazón, según el famoso texto de San Pablo (*Rom.* II, 15), son capaces de saber por sí mismos—por la virtud de su nuda naturaleza—lo que en verdad les enaltece y les degrada.

4.ª En virtud de una constitutiva exigencia de la naturaleza humana, todos los hábitos humanamente válidos y enaltecedores son susceptibles de mutua y armónica conexión. La ocasional dificultad del empeño no excluye su constante, radical posibilidad. Pensemos, por vía de ejemplo, en la visión teorética o presencial y en la visión escatológica o esperanzada de la realidad. Aunque pertenezcan a estructuras funcionales de la existencia muy distintas entre sí, las dos son modos genéricamente humanos de ver y entender el mundo; válidos y valiosos, en principio, para todo hombre. Pues bien: ¿acaso no son compatibles y armonizables esas dos mentalidades, pese a su aparente posición? ¿Acaso no está hoy pidiendo el hombre una visión de la realidad en que se integren unitariamente la presencia y la esperanza, el ser y el poder ser, la ontología y la escatología? Cajal —volveré a su ejemplo— fué el «sabio europeo» que describió y concibió la neurona; y, a la vez, el «español desvivido» que en un discurso del año 1905, centenario del QUIJOTE, trató de entender quijotescamente la vida histórica de España.

5.ª La condición a la vez «situal», «trans-situal»[27], histórica y trans-histórica, del ser humano, impone a todo pueblo, por muy vigente y acusada que sea la estructura funcional de su vida, una complexión interna en la cual se articulan los siguientes estamentos históricos-sociales:

a) El de aquellos individuos cuya existencia se ajusta, de un modo u otro, a la estructura funcional dominante en su pueblo. Estos son mayoría; pero entre ellos hay, ineludiblemente, masa y minoría selecta: junto a los Juan Pérez que pechaban en Arévalo, embarcaban en Sevilla o cobraban soldada en Flandes, hay los Hernán Cortés, Quevedo, Velázquez y Teresa de Jesús.

b) El formado por quienes saben reunir en su vida individual, por modo armónico o agónico, la estructura funcional de su propio pueblo y ciertos hábitos pertenecientes a otros modos de vivir, más o menos próximos histórica y geográficamente al vivir en que ellos se formaron. Así Juan de Valverde, en la España del siglo XVI; así Cajal, en la de 1898. Sartre, francés, lo es recreando originalmente a Kierkegaard y Heidegger. Estos son siempre minoría; pero en ella se articulan, por necesidad, masa y *coetus selectus;* y, por supuesto, tantas orientaciones particulares cuantas sean las estructuras funcionales operantes sobre el pueblo en cuestión. Los españoles que

[27] Si de *gradus, us* se deriva «gradual», de *manus, us* «manual», y de *actus, us* «actual», no veo inconveniente para que *situs, us* engendre el vocablo «situal».

a fines del siglo XIX se anglizaban bebiendo té y diciendo *high life*, eran, histórica y españolamente, masa subyacente a la minoría escogida de los que, como Menéndez Pelayo, trataban de españolizar la inglesa historiografía de Macaulay.

c) El muy disperso que constituyen cuantos, por esta o la otra razón, se entregan totalmente a un modo de vivir extraño al dominante en su pueblo, se «extranjerizan» o «alienizan» [28].

Creo que así cobran plena claridad y entero sentido las indicaciones que antes hice en torno a la «asidencia» y a la «disidencia» habituales e históricas, presentes siempre, por una imperativa exigencia de la realidad del hombre, en los senos del pueblo más unitario y coherente. De ahí, por otra parte, la ineludible necesidad de concebir como un *totum* relativamente complejo la arquitectura social e histórica de los pueblos: aun admitiendo la existencia de una «estructura funcional de la vida» única y central, su existencia misma determina por modo necesario la aparición de miembros «culturalmente» diversos en el cuerpo del pueblo a que tal estructura funcional pertenece. De ahí, en fin, que el valor de la «españolidad» de un español o el de la «galicidad» de un francés no deba ser medido *sólo* por el acendramiento de su peculiaridad española o francesa, sino *también* por la cualidad y el nivel de su vida de hombres. Para España y para la humanidad valieron más Paquiro y Cúchares, productos específicos de la vida española, que cualquiera de los petimetres afrancesados del Madrid de 1800; pero igualmente cierto es que Cajal y Menéndez Pidal, productos «occidentales» de nuestro pueblo, valen para la Humanidad y España bastante más que sus coetáneos «Frascuelo» y «Guerrita», y no menos que Unamuno y Falla, ínsitos con mayor ahinco vital, tal vez, en eso que he llamado «peculiaridad» [29].

V. Es hora de concluir. Para lo cual, bueno será volver a los dos subyugantes trabajos de Américo Castro que han dado motivo

---

[28] Me refiero, como es obvio, a «modos de vivir», no a filias y fobias políticas o a cuestiones de nacionalidad legal. Españoles más o menos anglizados han podido ser, por ejemplo, furiosos germanófilos; y otros que por un azar externo se hayan visto obligados a nacionalizarse en Francia o Alemania, pueden seguir viviendo hasta el fin de sus días como «españoles de una pieza».

[29] Que la «disidencia habitual» puede ser nacionalmente valiosa, lo demuestra bien el hecho de que haya sido cultivada mediante la institución del «viaje de estudios». Los viajes de estudios pueden ser planeados, en verdad, con intención puramente cosmopolita; mas también con el propósito de enriquecer con hábitos ajenos, humanamente valiosos, los correspondientes a la «estructura» funcional» del pueblo a que el enviado pertenece. La aparición de estas minorías disidentes y valiosas—o nocivas—fué más o menos espontánea hasta el siglo XIX; el aguzamiento de la «conciencia histórica» la ha hecho luego más o menos deliberada, y de ello es testimonio la institución del «viaje de estudios».

a este descosido comentario: ESPAÑA EN SU HISTORIA y «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» [30]. Al modo de los que formulan las tesis cuya defensa les convertirá en doctores —pero con más años y menos doctoralidad que ellos, metido como ando en hispanística e historiología—, quiero dar término a esta ya larga cavilación reduciendo mi juicio a unas cuantas proposiciones:

1.ª La obra de Castro es, desde ahora, rigurosamente fundamental —y, en consecuencia, indispensable— para una intelección profunda de la existencia histórica de España; no pocas de las más íntimas fibras de la vida española han sido descubiertas y esclarecidas con nueva luz. Su lectura es para el español motivo de muy entrañada remoción: positiva unas veces, contradictoria otras y, en último extremo, edificante.

2.ª Algunas de las interpretaciones sobre que se basa esta idea de la vida hispánica deben ser cuidadosamente revisadas por los conocedores de los respectivos capítulos de nuestra historia. Entre ellas, por ejemplo, el problema del culto español a Santiago. Por mi parte, aunque lego, no puedo eludir la impresión de que el autor superlativiza la importancia de la aportación semítica—arábiga y judía—al nacimiento de la existencia española. *Doceant sapientiores.*

3.ª Aun admitiendo la existencia de una «forma única de la vida española»—es decir: aun dando por supuesto que en cada situación histórica sólo hay, para cada pueblo, un modo «auténtico» de vivir—, no parece que la descripción y la interpretación de Castro comprendan con suficiente evidencia todos los modos de nuestra expresión histórica. Por ejemplo, el frecuente y vigoroso atenimiento de muchos españoles «auténticos» a la sustancia real de las cosas, tal y como ésta se ofrece *hic et nunc* a los sentidos corporales: así, el realismo que Unamuno llama «de los hechos tomados en bruto» y la actitud espiritual que conduce a la identificación de «esencia» y «sustancia» en el lenguaje familiar, o a la tesis metafísica de la no distinción real entre la esencia y la existencia [31]. ¿No habrá siempre, en el vivir de cada pueblo, varias estructuras funcionales *auténticas*, más o menos próximas entre sí y reducidas a unidad por vínculos *relativamente* externos: idioma, Estado, común empresa histórica, etc.? Con otras palabras: la entidad histórica de un pueblo, así la actual o transversal como la longitudinal o sucesiva, ¿no tendrá más bien «unidad ana-

---

[30] Unase a ellos el libro *Aspectos del vivir hispánico*, «Cruz del Sur», Santiago de Chile, 1949.

[31] En lo que todo ello tenga de «español» y no de puramente «histórico» o «personal».

lógica» que «unidad específica», para no salir del preciso lenguaje de Aristóteles?

4.ª Creo que la idea de la «estructura funcional de la vida»—feliz concepción de Castro, sea luego única o múltiple esa estructura en el seno de cada pueblo—es elaborada por su autor con excesiva rigidez, olvidando en demasía la condición proyectiva, voluntaria y osada del ser humano, así como la genérica capacidad del hombre para todo lo que a su naturaleza atañe. Los pueblos y los hombres se mueven necesariamente entre el *Non omnia omnes possumus*, de Virgilio, y el *Omnis omnia facere debet*, de Cicerón. Un Yukawa «japonés» será siempre posible en el Japón, un Cajal «español» en España, un Bergson «francés» en Francia.

Y al fin, otra vez la cordial, permanente interrogación: «Dios mío, ¿qué es España?» Quiero dar expresión concisa al sentir que, como honda nota de bordón, corre por debajo de todas estas acuciantes páginas de Américo Castro: «España es una alta y noble posibilidad de ser hombre.» Así, desde hace más de diez siglos. Viviendo y desviviéndonos en la realidad presente, o en la esperanza, o en una y otra a la vez, hagamos los españoles que esa posibilidad continúe existente y crezca en fuerza y anchura.

Madrid, marzo de 1950.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID (España).



dibujo inédito de

JOSE GUTIERREZ SOLANA

PANORAMA DEL CONTINENTE AMERICANO

POR

ANDRÉ SIEGFRIED

EXISTEN personalidades continentales de la misma manera que existen personalidades nacionales. Los continentes constituyen unidades geográficas, psicológicas, políticas, y los problemas de nuestro tiempo tendrán que ser enfocados cada vez más desde un punto de vista continental. Puede afirmarse, en efecto, que hay una forma europea, americana o asiática de plantear los problemas y de concebir su solución; hay una forma europea o americana de comportarse, de enfrentarse con los acontecimientos, que corresponde a lo que pudiéramos llamar temperamento. Existen también, y particularmente desde el punto de vista de la guerra, un potencial continental que proviene no sólo de los recursos del suelo, sino también de la manera que tienen los naturales del país de sacar partido de ellos. Cuando se pasa de un continente a otro, la diferencia es tan grande, el contraste a menudo tan sorprendente, que se hace necesario cambiar de medidas, de perspectivas, incluso de vocabulario. Cuando, por ejemplo, se ha cruzado el Atlántico, los términos cambian de sentido y las palabras de los idiomas europeos pueden exponernos a cualquier malentendido. Quiero insistir, por lo tanto, al comenzar este trabajo sobre la sensación de extrañamiento continental que un europeo no puede dejar de experimentar en el Nuevo Mundo.

Monsieur de la Palisse afirmaba que un cuarto de hora antes de su muerte el hombre estaba vivo todavía. Y era un sabio. Por eso será

prudente que practiquemos su método al hablar de América. Digamos, pues, con él—y no lo olvidemos nunca—que América es americana. Si no hablamos de América con un espíritu propiamente americano (en el sentido continental de la palabra), nos expondremos a cometer equivocaciones sobre la naturaleza de todos los problemas americanos. Añadiremos, siguiendo siempre el ejemplo de monsieur de la Palisse, que el nuevo mundo es nuevo. Bajo su forma moderna es una creación nueva de Europa, en un medio relativamente nuevo. Es posible que la civilización india, todavía existente, sea antiquísima, pero los problemas americanos son los de un continente joven, y esta juventud es uno de los rasgos esenciales de la personalidad actual del Nuevo Mundo.

El papel de la historia aparece, pues, aquí unido al de la geografía. La presencia india, que conserva todavía tantos rasgos precolombinos, no debe ser olvidada, y es susceptible, en pleno siglo XX, de un indudable rejuvenecimiento. Pero la población del Nuevo Mundo es una población esencialmente europea: ibérica en América del Sur, anglosajona en América del Norte; sin olvidar la persistencia canadiense-francesa en el Canadá, ni la influencia cultural de Francia en todos los países de lengua española o portuguesa. Así, pues, hay que tener en cuenta los tres factores que entran aquí en juego: un factor geográfico, el del continente americano considerado como unidad geográfica; un factor histórico, el de la influencia europea, y, finalmente, un factor de edad, el de la juventud continental. El juego de estos factores, su importancia respectiva, más o menos grande, domina toda la evolución americana de los tiempos modernos.

* * *

América se explica suficientemente por Europa; pero aunque el Nuevo Mundo haya salido del Antiguo, existe entre ellos un evidente contraste. Para comprender bien a América hay que tratar de antemano de definir a Europa.

Europa es un continente, pero en mayor grado todavía es una civilización que corresponde a una determinada raza humana, la raza blanca occidental, y a un cierto medio geográfico. La civilización europea está caracterizada por un tipo peculiar de relaciones entre el hombre y la naturaleza. Los fundamentos de la civilización europea descansan esencialmente sobre una determinada concepción del conocimiento, sobre una concepción del hombre y sobre una técnica de la producción industrial. El conocimiento europeo, salido de los griegos, reside en el espíritu crítico que juzga, acerca de la objeti-

vidad que observa; este espíritu crítico debe ser considerado, sin duda alguna, como la nota característica del viejo continente. La concepción europea del hombre nos viene de Sócrates y de Jesucristo; aunque el siglo XVIII, siglo de las luces, le haya añadido un indiscutible humanismo político, dicha concepción consiste en considerar al individuo como algo que debe ser respetado en su independencia intelectual y en su dignidad espiritual. Todos estos rasgos son europeos, pero se extienden con importantes matices a la civilización occidental considerada en conjunto y que abarca especialmente América.

Existe, sin embargo, entre los dos continentes una diferencia esencial, ya que la civilización occidental nació en Europa en condiciones especiales: encontró en ella un medio geográfico peculiar, en el cual la Naturaleza está hecha a medida del hombre, y no amenaza nunca con aplastarle. «El hombre es la medida de las cosas», dice el filósofo griego Protágoras, y la observación es fundamental, ya que de esta medida depende toda una concepción de sabiduría, de prudencia, de moderación, de respeto del tiempo, de sentido de las proporciones, que caracteriza al espíritu europeo.

Europa es un continente viejo; no es joven. Su población ha llegado a ser excesiva en relación con sus recursos, que no se han multiplicado proporcionalmente. De aquí se sigue una consecuencia social fundamental, y es que ha llegado a ser más fácil el repartir la riqueza existente que el crear nuevas riquezas. La vida moderna europea gira en torno a este reparto : Se lucha por la conquista de los territorios, que no son precisamente numerosos; se lucha entre las clases sociales, disputándose el poder y con él la distribución de las riquezas. Esta Europa es más revolucionaria que conservadora, aunque tenga tanto que conservar. La crudeza de las luchas nacionales, que desde un punto de vista nacional son verdaderas guerras civiles, es típica de Europa.

Lo que llama la atención, en cambio, cuando se piensa en América, es, no la medida, sino la grandiosidad de la naturaleza. Verdaderamente, la frase de Protágoras de que el hombre es la medida de las cosas, no tiene aquí ya sentido alguno. ¿Cómo hablar de medida, de proporción humana, en presencia del Niágara, de las Montañas Rocosas o de los Andes, del Missisipí o el Amazonas? Hay más parentescos con Asia o con Africa que con nuestra Europa. El contraste de la estructura es sensacional: por una parte, entre nosotros, la articulación; por otra, lo macizo. Por lo tanto, en este continente distinto las relaciones entre el hombre y la Naturaleza que

le rodea son también distintas. Desde el momento en que no hay medida, todo se vuelve excesivo : o bien las cosas resultan demasiado fáciles, y este hecho conduce a la pereza, o, de lo contrario, son demasiado difíciles, y se hacen entonces necesarios métodos excepcionalmente poderosos. Sea como sea, se está siempre en lucha con la Naturaleza, y más que adaptarse a ella, se la conquista. En América del Norte, especialmente, no hay campesinos, en el sentido europeo de la palabra, sino solamente «empresarios de cultivos», que tienden *cada vez más a considerar la agricultura como una industria.* En América del Sur, el sentido campesino se ha conservado mejor, bien sea a causa del indio o de la población ibérica; pero en general, no existe sumisión a las condiciones naturales del tiempo y de la maduración. Hay prisa, se especula, se quiere que renten ya a su vez los beneficios y los progresos, aun antes de haber sido realizados.

El americano del Norte apenas si tiene una noción del tiempo y del retroceso histórico. El gran periodista inglés Wickham Steed me contaba que, cuando viajaba por California, preguntó a sus interlocutores del país cuál era su recuerdo histórico más antiguo, y le habían respondido :

—*Well,* Tariff Mc. Kinley.

—¿No se acuerdan ustedes de la Guerra de la Independencia? —había replicado Steed. Y le respondieron que «algunos yankees de la parte de Boston pensaban en ella todavía».

—¿Pero y la Guerra Civil, la Guerra de Secesión?—insistía el inglés.

—Oh, algunos negros de la parte de Nueva Orleáns piensan en eso todavía; nosotros, no.

He aquí, pues, un país bien joven, cuyo fondo histórico es bien reducido. Es posible que el recuerdo del pasado sea más vivo en los países de lengua española, y, sin embargo, dan siempre una sensación de juventud.

Desde el punto de vista económico persiste esta misma impresión de juventud. Sigue siendo amplio el margen de recursos disponible y se ofrecen a todos posibilidades de éxitos individuales dentro de la vida social. Se confía en una riqueza que puede resultar del trabajo, o, simplemente, de la especulación, y se conserva la esperanza en que hay más probabilidades de triunfar que de fracasar.

Hay, por lo tanto, un fondo de conservadurismo y un fondo de pacifismo : La conquista de los territorios no significa nada en un continente donde los territorios abundan, y se es anticolonial por-

que los países americanos son todos ellos colonias liberadas de su antigua metrópoli.

Son todas éstas, características de juventud; pero este continente envejece también, como todas las cosas. La naturaleza no proporciona ya ciertos productos en cantidades ilimitadas; las tierras útiles disponibles son cada vez menos numerosas, en especial en los Estados Unidos. Es posible que el período de juventud esté tocando a su fin. Pero, sea como fuere, Europa tiene tras de sí dos mil años de civilización y América cuatro siglos apenas.

Son éstas circunstancias que condicionan toda una psicología. La psicología del americano nos parece muy clara y ante todo fundada en la confianza, en un optimismo innato. Hay, sin duda, una fe americana en el destino del continente americano, con la convicción de que el progreso del hombre americano le está garantizado, que puede contar con el porvenir. La marea, se piensa, sube sin interrupción; en la Bolsa hay alza de valores, y es esta alza, considerada como normal, lo que debe enriquecer. Recuerdo a un millonario americano (los multimillonarios no se habían inventado todavía) que explicaba así su triunfo : Todas las mañanas, al bajar a la ciudad, compro. Todas las tardes, al subir de la ciudad, vendo. Conviene señalar que este optimismo es común a todos los americanos, a los del sur como a los del norte. Y conviene observar también que es propio de ellos. Los otros continentes no participan de un optimismo así, y Europa, que era optimista en el siglo XIX, no lo es ya, y tiene, por desgracia, sus buenas razones para no serlo.

En América el hombre tiene también la convicción de que todo le es posible; el éxito de los *pionnier*, tantos ejemplos de hazañas maravillosas, le han grabado con fuerza esta convicción. Tiene, por tanto, confianza en el progreso, con una gran libertad de espíritu en lo que toca al pasado, con una ausencia total de rutina. Por otra parte, los problemas americanos son mucho más sencillos que los nuestros y el medio ambiente está, por así decirlo, menos abarrotado, lo que facilita singularmente las soluciones.

Esta capacidad de evolucionar, de ir siempre por delante, no carece de peligros. Esas poblaciones, en especial en los Estados Unidos, dan la impresión de no estar todavía fijadas étnicamente: Siguen modificándose, física y moralmente. El americano del norte padece de una especie de una especie de nomadismo; está mal arraigado en el suelo, cambia con facilidad de residencia, de profesión, de ocupación. En América del Sur, la persistencia de un fuerte porcentaje de sangre india mantiene vivo, a pesar de todo, un problema racial, de

manera que, en realidad, estas sociedades no están fijadas. No sabemos cómo reaccionarían en presencia de una crisis muy grave. Existe aquí el equivalente de lo que podríamos llamar la aventura americana. Europa, por muy desgarrada que se encuentre, a causa de la guerra y la revolución, conserva en el fondo más estabilidad gracias a sus campesinos, arraigados en la tierra, sometidos a la naturaleza, atentos a sus leyes conforme a una sabiduría secular.

* * *

Al llegar a este punto de nuestro razonamiento, viene a nuestra mente un hecho de extrema importancia y es la unidad física del continente americano. Tiene éste, en conjunto, una personalidad que le distingue del continente europeo, y en cierta medida se opone a él. Antiguo y nuevo mundo son dos nociones que están en contraste. De una parte está la articulación europea, un continente diversificado, que tiende por todas partes a la individualidad de naciones, extraordinariamente diferentes las unas de las otras. De la otra parte, lo que domina es la masa de un continente que el mar no penetra, que no se adelanta hacia el mar por ninguna península. Se me objetará que, a pesar de todo, hay la América del Norte y la América del Sur, la América anglosajona y la América hispana. Puedo responder que las diferencias entre las dos Américas son en el fondo menores que sus parecidos básicos.

Geográficamente, en efecto, las dos secciones del continente son de la misma familia. Latinos y anglosajones pisan el mismo suelo, respiran el mismo aire, actúan, producen e intercambian en el mismo clima económico, reaccionan de la misma manera ante los problemas internacionales. Hay una correspondencia entre las regiones del norte y del sur; las Rocosas y los Andes son las mismas montañas. Las llanuras del noroeste americano son parecidas a las pampas argentinas; el Brasil ofrece un parecido singular con las Antillas y con Luisiana; los fiords de Chile recuerdan los de Alaska. Y también los problemas se plantean de la misma manera en las dos partes del continente; las condiciones de explotación son parecidas, y a pesar de las apariencias, las condiciones de gobierno no son muy diferentes. Por todas partes se necesitan para gobernar personalidades fuertes, y esta necesidad se expresa constitucionalmente en esa institución tan típicamente americana: El Presidente. En Francia tenemos presidentes que presiden; en América hay, por todas partes, presidentes que gobiernan. Las Constituciones americanas no son nunca (salvo en Canadá) parlamentarias; son siempre presidenciales.

Esta profunda semejanza del norte con el sur es el origen de ese

movimiento tan importante que tiene expresión en el panamericanismo. Se equivocan sobre el sentido del panamericanismo quienes lo consideren como una expresión del imperialismo de los Estados Unidos. El panamericanismo representa, por el contrario, el sentido que tienen todos los americanos de sus intereses comunes, que son intereses continentales. Y es un movimiento vivo, precisamente porque supera la preocupación egoísta que puede, en algunos casos, llevar a los Estados Unidos a servirse de él.

El continente americano se extiende de norte a sur, y este eje norte-sur debe ser considerado como esencial, ya que expresa la unidad continental. Concluiremos, por tanto, que en lo específico la geografía une.

Pero ¡atención! Si nos detenemos aquí, el cuadro, parcialmente exacto, resultaría falso, ya que si la geografía une, la historia separa. Y América no es solamente creación de la geografía, sino también de la historia. La América moderna ha sido hecha por la inmigración europea, que la ha poblado de una raza blanca y poderosa, dinámica, creadora, venida a sobreponerse, a veces a mezclarse, a la raza india autóctona. Esta inmigración, que proviene casi toda ella de la raza blanca europea, no proviene, sin embargo, de las mismas regiones de Europa. América del Norte ha sido poblada, en su mayor parte, por anglosajones protestantes, llegados de Inglaterra, de Holanda, de Escandinavia, también de Alemania, y en general por colonos de los países del norte de Europa.

América del Sur, llamada a menudo América Latina o Hispanoamérica, proviene ante todo de España y Portugal, en menor grado de Italia y de países mediterráneos: es, en efecto, latina en el amplio sentido de la palabra.

A causa de esta formación histórica diferente, las dos Américas han desarrollado históricamente dos civilizaciones diferentes. Hay en el norte una civilización anglosajona y protestante (a pesar de las poderosas minorías católicas) y en el sur una civilización latina y católica. El eje no es ya un eje norte-sur, sino un eje este-oeste, y este eje expresa la influencia persistente de Europa sobre América. La influencia en el norte es esencialmente inglesa, hasta tal punto que hasta fines del siglo XIX, la civilización de los Estados Unidos seguía siendo una civilización inglesa, hasta el punto de que hoy día el Canadá, dependiendo todavía de la Conmonwealth, vive bajo la égida de la corona británica, con un régimen parlamentario inspirado en Westminster, con instituciones políticas copiadas de la antigua metrópoli. Pero en el sur la influencia es, ante todo, española

y francesa y también romana, por el poder de la Iglesia y por la marca que ésta imprime en los pueblos. En cuanto se llega a Cuba, o bien al venir de Texas, desde que se atraviesa el Río Grande, se entra en una región de civilización española, y un poco más lejos, portuguesa, pero siempre latina. El idioma es el español o el portugués, pero en todas partes las minorías cultas saben francés y están formadas por la cultura francesa. Por este último hecho hay contraste entre el norte y el sur. El norte es más eficaz; el sur, por lo menos en sus niveles sociales superiores, es, sin duda, más culto, y la diferencia corresponde en Europa a la oposición entre el norte y el sur y a la oposición de las culturas anglosajonas y las culturas latinas, de las formaciones protestantes y de las formaciones católicas.

Desde este punto de vista podemos decir fundadamente que la historia representa su papel, un papel primordial en la formación americana; pero que allí donde la geografía sirve de lazo de unión, la historia separa: separa a los anglosajones de los latinos, a los protestantes de los católicos. Podemos afirmar asimismo que bajo este ángulo de la historia y de la influencia histórica, Europa conserva sobre América una influencia que de otra forma no ejercería. Todos conocen la influencia inglesa en los Estados Unidos; pero es indiscutible la influencia francesa o española en América del Sur, sin olvidar la influencia portuguesa.

Aquí se nos plantea un problema: ¿en qué medida van a actuar estos dos ejes, el uno sobre el otro, y cuál tendrá más fuerza a la larga? El destino del futuro lejano del nuevo mundo depende de la respuesta a esta pregunta. El eje norte-sur está inscrito geográficamente en la arquitectura misma del continente, hasta tal punto que los recursos de la política, por muy poderosos que sean, no pueden abolirlo. El eje este-oeste es, por el contrario, circunstancial, artificial; es resultado de movimientos humanos que hubieran podido no existir y que, por otra parte, no se han mantenido. La lucha está planteada entre la geografía y la historia. ¿Cuál de las dos será más poderosa? Si es el eje geográfico el llamado a triunfar, los americanos del norte y del sur irán asemejándose cada vez más. Sus diferencias irán desapareciendo, y el carácter propiamente americano se impondrá sobre el carácter estrictamente nacional. En lugar de ver un argentino en el argentino y un canadiense en el canadiense, veremos, en cada uno de ellos, al americano. El panamericanismo será entonces una realidad, en lugar de ser, como hoy es casi exclusivamente, una ocasión para pronunciar conferencias, llegar a acuerdos y redactar tratados.

Si, por el contrario, es la historia la que se impone, Europa permanecerá presente en el destino de América, y entonces el norte seguirá siendo más anglosajón y el sur más latino que americano. Los lazos entre los Estados Unidos e Inglaterra seguirán siendo íntimos, lo mismo que los lazos entre Brasil y Portugal o entre la Argentina y España. El porvenir de América hay que estudiarlo bajo el signo de esta especie de rosa de los vientos. Como es natural, yo vacilaría antes de pronunciarme sobre la orientación final, pero me siento inclinado a creer que, a la larga, el factor geográfico será el más fuerte. Lo lamento como europeo, pero esto no me impide pensar que la influencia europea es tan fuerte que hará falta mucho tiempo para que desaparezca.

De cualquier manera, la historia, desde hace medio siglo, ha evolucionado tanto, que el continente americano está a punto de tomar la dirección económica y política del planeta. ¿Cuál es su posición en relación con los otros continentes? ¿Cuáles son sus recursos? ¿En qué medida se halla capacitado por sus posibilidades para tomar el puesto en cabeza que le corresponde?

Desde el punto de vista de los recursos naturales, el potencial americano es considerable, infinitamente más considerable que el de Europa. Los recursos naturales son numerosos, diversos; se encuentran allí todas las latitudes, todas las altitudes, todos los climas. Es lo que ha permitido a América, en las últimas guerras mundiales, representar el papel de proveedora de los aliados; sin América, éstos no hubieran podido continuar la lucha y llevarla a feliz término. En cuanto a fuentes de energía, las posibilidades de hulla blanca son ilimitadas; lo mismo ocurre en lo que concierne al carbón, cuya producción representaba, la víspera de la guerra, el 30 por 100 de la producción mundial; en lo que al petróleo atañe, la producción americana representa más de las cuatro quintas partes de la producción mundial. No hay que olvidar que el Canadá produce uranio, este arma poderosa del futuro. América produce asimismo una quinta parte del mineral de hierro, dos tercios del cobre, dos tercios del aluminio del mundo. En cuanto al algodón, la cifra era en 1948 el 53 por 100 de la producción mundial, y aproximadamente la cuarta parte de la lana. A fines del siglo pasado, el Brasil proporcionaba casi la totalidad del caucho natural del mundo; pero más tarde se impusieron las plantaciones de caucho del Extremo Oriente. Pero he aquí que al disponer del caucho sintético, los americanos han reconquistado en este terreno una independencia que amenaza gravemente los intereses adquiridos por los plantadores de Indonesia

y Malasia. En lo que se refiere a los artículos alimenticios, el continente produce alrededor del 30 por 100 de la producción mundial de trigo, más del 80 por 100 de la de maíz, más del 30 por 100 de la carne, cerca de nueve décimas del café, y el azúcar, en proporciones igualmente considerables.

Si tratamos ahora de la industria, nadie ignora que ésta, en los Estados Unidos, se ha puesto a la cabeza del mundo, desde la primera guerra mundial. Todas las industrias están allí representadas y a ellas hay que añadir la industria canadiense, que no es en realidad más que un anejo de su poderosa vecina. Gracias a una reciente evolución, la América latina tiende a su vez a industrializarse y ha cesado de figurar solamente como exportadora de materias brutas. Manifiéstase así un cambio, en especial desde la segunda guerra mundial, que podría modificar considerablemente el equilibrio de las relaciones internacionales. De todo esto se desprende que el continente americano es independiente económicamente; lo es también políticamente, pero ¿seguirá siéndolo militarmente?

* * *

La posición del continente americano en relación con el exterior ha sido tradicionalmente el aislamiento, protegido por las distancias enormes de los grandes océanos. De todas formas, las medidas americanas no guardan relación con las nuestras. Los Estados Unidos tienen ocho millones y medio de kilómetros cuadrados; el Canadá, nueve millones; el Brasil, más todavía. La unidad continental norteamericana llega a los 17 millones de kilómetros cuadrados, cifra tanto más significativa cuanto que la expresión *Norteamérica,* empleada a menudo para englobar a los Estados Unidos y al Canadá, responde a una realidad indudable, desde el punto de vista de la economía, de la civilización, casi de la política. Estas medidas, como puede verse, sobrepasan ampliamente a las de Europa : la superficie de los Estados Unidos es catorce veces la de Francia; Texas, con sus 689.000 kilómetros, es más grande que Francia; California, con 410.000 kilómetros, es tan grande como Suecia. Para hacer comparaciones exactas habría que comparar a Europa entera con los Estados Unidos y a nuestras naciones respectivas con cualquiera de los 48 Estados de la Unión. Las distancias son proporcionales : hay 5.000 kilómetros entre San Francisco y Nueva York; 2.000 kilómetros de la frontera canadiense al Golfo de Méjico; 4.000 kilómetros de una parte a otra del Brasil.

Si pasamos ahora a considerar la población, el panorama cambia por completo : América es un continente poco poblado. La su-

perficie de América es el 30,7 por 100 de la superficie mundial; Europa, continente pequeño, llega todo lo más a un 8,6 por 100. Pero la población americana no es más que el 12,8 por 100 de la mundial, 271.000.000 sobre algo más de 1.200.000.000. Esto significa que la densidad es extremadamente débil, al no alcanzar más que a 6,5 habitantes por kilómetro cuadrado. Y como consecuencia, este continente de inmensos recursos permanece relativamente poco poblado.

Las distancias intercontinentales son también enormes. Entre los Estados Unidos y Europa hay de 4 a 5.000 kilómetros; y hay de 7 a 8.000 kilómetros entre los Estados Unidos y Asia. Y, sin embargo, a medida que avanzamos hacia el norte, las distancias disminuyen: el gran círculo Los Angeles-Yokohama mide 7.786 kilómetros; en el estrecho de Behring, la distancia entre América y Asia queda reducida a unos cuantos kilómetros. Un hecho nuevo, revelado por la aviación cuando ya era bien conocido por los sabios, es que el arco de meridiano entre Chicago y Calcuta pasa por el Polo Norte; por este lado, el continente americano se encuentra muy cerca de Rusia, ya que entre la Tierra Victoria, en el Canadá y la península de Tamyl, en Siberia, no hay, en línea recta por el Polo, más que 4.000 kilómetros. Asimismo, y es algo que generalmente se ignora, Dakar está más cerca de Pernambuco que ésta de Nueva York. Sea como fuere, lo que domina es la impresión de aislamiento o, por lo menos, dominaba hasta hace poco. El Atlántico, hasta una época reciente, era largo de atravesar. Mi abuelo, en 1830, necesitó cuarenta y cuatro días para llegar a Méjico. Mi padre, en 1861, necesitó diecisiete días para llegar a América, y yo mismo, en 1898, hice un viaje de nueve días, saliendo de El Havre para llegar a Nueva York. En vísperas de la guerra, el trasatlántico *Normandie,* de la Compañía General Trasatlántica, necesitaba solamente cuatro días y medio para hacer la travesía El Havre-Nueva York. Pero todo esto pertenece ya al pasado. El vuelo de Lindbergh, en 1927, aportó una sensacional transformación en el terreno de los transportes: en el trayecto aéreo París-Nueva York no se emplean ya más que catorce horas; mañana, con los aviones de reacción, esta cifra se verá reducida a la mitad.

Las consecuencias políticas y militares son inmensas. América, todavía ayer, se creía al abrigo de cualquier ataque, satisfecha en la seguridad que su aislamiento le proporcionaba; parecía como si la inmensidad del Atlántico formase para ella una barrera infranqueable. Ahora sabemos que este Atlántico se atraviesa en algunas horas, y que las «V-2» o sus sucesoras no conocen límites ni obstáculos. Sa-

bemos también que, sin tener en cuenta el Atlántico, la ruta aérea del Polo Norte puede llegar a ser una ruta de invasión, que las generaciones precedentes no imaginaron siquiera. El aislamiento, por lo tanto, ha dejado de existir, incluso para América, y, sin embargo, desde un punto de vista relativo, le queda al nuevo continente el privilegio de estar, a pesar de todo, bastante alejado de los otros. Sin estar del todo en seguridad, está, por lo menos, bastante alejado de los centros más amenazadores. Este alejamiento relativo no impide que al ocupar una posición central entre los dos grandes océanos haya llegado a ser, en el orden económico y político, el principal centro de gravedad del planeta.

* * *

Henos aquí de nuevo, después de este rodeo, frente al problema que nos planteábamos al empezar: el problema del destino americano. El nuevo continente, convertido en *leader* planetario, es cada vez más responsable de la conservación y de la defensa de nuestra civilización occidental. Allí se la concibe sobre todo bajo el aspecto de la técnica, mientras que en Europa se la había considerado, antes que nada, bajo el aspecto de la Cultura. En esta dirección, el espíritu del occidente podría tal vez modificarse en los años venideros. No es que los Estados Unidos hayan abandonado la tradición humanista y cristiana, que hace del respeto al individuo el fundamento de nuestras sociedades; pero, en general, tienen más en cuenta al individuo productor que al intelectual.

¿Qué piensa de todo esto América del Sur? Se encuentra seducida, como el mundo entero, por los maravillosos progresos técnicos de América del Norte, y desde este punto de vista se declara su discípula. Pero no sin sentir cierta nostalgia de la alta cultura europea, del humanismo occidental, por los cuales, bajo la influencia de España y de Francia, ha sido espiritualmente formada. La lucha de la geografía y de la historia se presenta una vez más: si vence la geografía, la América latina seguirá a los Estados Unidos por los caminos de la técnica. Si la historia conserva su ascendiente, América del Sur retornará, por lo menos en parte, a las tradiciones que la vieja Europa clásica le dejó en herencia.

André Siegfried.
Academia Francesa.
PARIS

3



QUEVEDO, MADRID Y AMERICA

POR

RAMON GOMEZ DE LA SERNA

Quevedo fué el que dijo del pelícano: «Todo eres cuento de niños.»

ESE *Quevedo imperecedero con ese nombre impresionante que teniendo una sola O parece tener dos como si tuviese montados los quevedos en la nariz de su gran apellido.*

Quevedo es un preparador del alma, un aldabón de almas, un crecedor de almas.

Quevedo lo es todo y no es nada. Es una suposición, ¡pero lograr eso es admirable!

Poco entre el fárrago, pero ese poco tan español y universal, moviéndose en triquitraque de taravilla como molinillo de tejado.

Sólo pronunció las palabras que hay que pronunciar para afrontar el miedo y al mismo tiempo mitigarlo.

Tenía muchas almas, una perrera de almas.

Por algún lado se ve en él que no cree en la letra de lo que va escribiendo.

Lo que tiene Quevedo con todos nosotros es una afinidad en el más allá previsible, demostrándonos que íbamos a estar

en ese más allá al que iba él derecho y donde torcidos o derechos iremos a parar encontrándole a él de sereno.

Tiene misterios la admiración.

De pronto somos hermanitos de Quevedo porque sentimos en el revés de su obra esas obturaciones del corazón que después de parecernos que nos iban a matar no nos matan, pero serán —¡en Quevedo fueron ya!— las que nos maten.

Quevedo tuvo el retortijón, exageración sentida como cuando ve obrar a los cirujanos y los huesos se le quieren meter unos en otros por puro miedo.

Hombracho lleno de sangre —el español tiene una cuarta parte más de sangre que los demás mortales— fué él el que dijo esa verdad de a puño: "Siempre la sangre es colorada."

Pelota de trapo y hombre zurcido por dentro, su éxito está en que nos corrobora como los otros no lo logran.

Cervantes tiene su obra taxativa y sin suplementos apócrifos; Góngora igual, el mismo Lope lo mismo, pero Quevedo tiene una obra sobrante, salida de sisas y galardones, que abarca el miedo de hace unas noches al salir de un negro portal y topar con el aire del buen tiempo en la primavera declarada por sorpresa y que nos sorprendió como vestidos de terciopelos quevedescos.

Quevedo tiene una obra extravasada, un denso rezongo lleno de sinceridad que nos anima en los malos momentos, un ventarrón que refresca nuestra fiebre. Y no se diga que eso puede pasar con cualquier escritor al que se concedan esas alealas, pues eso no sucede más que con Quevedo, guarda del consumo de ideas, aduanero entre fronteras de cementerio. ¡A que no sucede eso con un Padre Feijóo, por ejemplo!

Quevedo tiene la ventaja para su éxito que está previsto en las almas y penetra en ellas como Pedro por su casa, jurando y bromeando sin dejar de latinear el gori-gori.

—¿Pero no es verdad mi Quevedo? ¿Es que me lo han cambiado?

—Nada de eso. Su Quevedo es verdad y no se lo pueden

cambiar. Será siempre el guardia civil a la puerta de su casa, el golilla voluntario.

—Es que yo quiero algo más que esa sombra.

—Pues puede usted seguir queriéndola y teniendo fe en ella, porque no puede variársela nadie si se defiende.

Quevedo frente a la elementalidad poética de Lope y la complicación retórica de Góngora, es el exabrupto, el moscón con bigotes a la borgoñona que entra y se va el juramento frente a las pampligracias. Cervantes hizo el adornado escudo de las portadas; Quevedo sólo dejó al pasar, escrita con carbón en las fachadas, la frase que merecían sus moradores.

Es el escapado del hospital, el que grita por la calle contra los médicos que le querían operar como hernias todas sus ideas y sus improntas.

No pasa por nada, sopla sobre todo, quiere la probidad de jueces y chupatintas. Le dan asco las cosas y comunica con gracejo su asco. Sabe que no hay medio de pasear más delicioso que diciendo la verdad que tiene parentesco con el buen sol.

El bulto montañón, borracho de sí mismo hace eses al cruzar las calles y grita: "¡A ese!", para ver cómo todos corren como ladrones y él solo queda como garfio o S tranquila en la calle hambrienta.

No hay que complicar a Quevedo con su propia obra, pues lo más importante de esa obra es lo que sale de ella de ringorango, de viruteria, de caligrafía con figuras de pendolista que entre las grandes rúbricas dibuja reyes a caballo, cipreses y brujas.

Como en el caso del Marqués de Villena, más que de sus libros y de sus diez y seis (¿) secretos, lo más importante fueron los resplandores en la noche y los humos gatunos que enarcaban su lomo en los tejados de su palacio de Toledo, en Quevedo lo más importante son las sombras de enlutado que provocó y la maravilla de que todos tenemos un Quevedo propio, simpático y homuncular en el cuarto oscuro, o en el bolsillo o en la glándula pineal y que cada Quevedo de cada uno sea el verdadero.

Muchas de sus obras, con ser admirables, son el memorial abigarrado de la actualidad política que cuando no está en la escuetez de un soneto sobra por completo.

Esas son las obras para que los editores de mamotretos llenen el catafalco de imitativo bulto, donde ya no está el vivo ni tampoco el muerto.

Quevedo no alcanzó a escribir su verdadera obra, y sólo está indicado de vez en cuando lo que pudo ser en la clarividencia del hombre fantasmal que supo gozar mejor plazas y plazuelas a toda hora, largándose por espolones y veramares en solaz del mundo, mas ahondador del planeta porque se sentía gran garabato frente a la gracia natural de la naturaleza.

Esa obra no escrita de los españoles invictos es más caudalosa y nos sale más al encuentro que en ningún otro escritor en Don Francisco de Quevedo.

¿Hemos comido a fuego vivo la morcilla negra de la noche junto a Quevedo, plato con plato?

A aquella alma tan colmada y tan poco profesoral, le bastan dos golpes de antología para imperar en los porvenires.

Le tienen envidia por eso otros escritores monumentales que no salen por su pie de los sepulcros porque no supieron atisbar como Quevedo pastel de liebre en figón de paso.

Esa dualidad entre su obra y su supervida, ese irle a buscar y no encontrarle y sin embargo saber que está detrás de la puerta de sus palabras, es lo que más nos inquieta en Quevedo.

Siempre es más Quevedo que nunca, y no obstante no es el Quevedo que escribió con agresivo tedio.

De la concomitancia de malos y buenos momentos, de párrafos de memorial y de sermones de cumplimiento, surge la figura escapada de Quevedo, libre en el entretanto de papeles tan diversos: alabanzas al Señor, libelos de picardía, memoriales al orden y recuerdos de fiestas bravas en posadas secretas.

Así el español que se graba en la memoria del tiempo lo hace como un relámpago entre presencia y ausencia, como en un acto de milagro en que su obra es señal del milagro, pero

la yesca humana que lo encendió estuvo entre el hierro de su figura y el pedernal de su obra.

Formaba parte de esa España admirable e imposible en que todo es borrador de borradores, y nadie escribió más que su pamplina inevitable, pues se les pasó la vida desbozando el pensamiento, saliendo del sofoco o del frío de las estaciones, pensando vivir más de lo que al fin vivieron y sólo dejando los obsequios de las exequias.

Quevedo, como buen español, fué un guizque en el escenario de los hombres, el que sale a decir que el actor está indispuesto y es el propio actor que se dice enfermo.

Con todo, algo dijo en el no decir, y el personaje novelesco fué él mismo en pugna con los muñecos con que calzaba sus manos, polichinelas de su ventriloquia.

Quevedo es la energumencia aceptada. Cada paso que da queda marcado en tinta en el suelo.

No se niega a sí mismo al decir lo que no tiene porqué decir, pero también dice lo que tiene que decir y lo dice al pasar, mudamente, por lo que lo más importante de Quevedo es lo mudo que dijo, lo que se desprende como dicho sin decirlo junto a lo poco que dijo diciéndolo.

Por eso hay muchos críticos que se arman un lío ante Quevedo y dicen que fué muy grande, y como sus datos son invisibles, latentes y sólo suponibles en absoluta suposición, no saben maniobrar con su ingente figura.

Quevedo tiene el mérito de haber esbozado barrocamente la verdad y la importancia de su tiempo, contando sus bromas de sobremesa de boda o de día de santo muy sonado y mejor habido.

—¡Que diga las premáticas de la camisa!

—¡Que diga las cosquillas del peón!

Lo que siglos después se iba a llamar "freudanismo" él lo había de aclarar muchos siglos antes y todos se iban a solazar en esas vueltas de la verdad descubiertas y desenlazadas con gracia.

¿Que el horror a la sal vertida dicen los psicoanalistas que

es aprensión de orinaciones y eyaculaciones? Pues peores y más clarividentes cosas dijo Quevedo.

El español por eso no da ninguna importancia a lo doctoral con sus pretensiones vanas y se ata la cinta de su zapato con una delectación máxima, dando eminente importancia a ese ato perentorio, lleno de cierto sofoco, lazo inclinado sobre el sepulcro y la palpitación.

¿A que no vais a querer encontrar una obra atuendada como la de Molière o Corneille, en Quevedo o en Lope?

Quevedo no trabaja para los retóricos.

Si se le apurase mucho diría para paradojizar su desinterés que escribe para el cordero asado al que da palabra y raciocinio sumo el valdepeñas *añejo del viejo parador y como auditorio atmosférico y general la cala de España que es esa escalinata o esa plaza que se ve por el balcón del comedor.*

No prepara compostura especial, no acordona lo que dice, no preceptea lo que le viene en gana, sino que como sintiendo un rubor que se le viene al rostro y a los ojos, dice una ocurrente verdad, el matiz de su protesta por el rigor o por la muerte, la frase que define y guarda depuradora y purgativa el amor o el vicio que ejerció anoche.

Soplo de vida en la vida que pasa, juramento en la ociosidad de lo eterno, amonestación del fondo noble que es lo perennal frente a la innobleza pasajera y agresiva.

Sagaz en ver lo que sucedía, veía el tiempo que se le iba en el suceder de los acontecimientos y su detrimento; sus gritos eran debidos a que mientras veía la historia, que le tenía sin cuidado, se tenía que apretar las tripas porque la navaja cabritera del devenir se las había echado fuera.

Esa situación de apuro extremo, de no saber a qué acudir primero si a la propia destripación o al entripado de los hechos, es lo que caracteriza al Quevedo aturullado, desgarrado, herido por la luz crudiza de su Madrid.

Jacarandoso, estupefacto, con gran gesto ante las buenas mozas, admirador de los latoneros y de los botijeros, sin dejar

de admirar también a los fruteros, torcía por la calle Mayor para observar a los plateros y su balanza para pesar el oro.

Después de mirar aquellos jardines de plata, volvía a su callejeo buscando mujeres con pájaros, esas garridas damas de balcón que tienen una alegre jaula a un lado del asomadero.

Le veo en el Campo del Moro de Madrid o atravesando los portillos, caratulón, pesado de cuerpo, con cinturón de azabaches que le dignificaba el abdomen y piernas torcidas, buenas para recorrer vericuetos sin vergüenza en el cansancio o el desmaño.

Paseante de las horas de su vida, usó de la propiedad suprema que es esa domeñación, goce y paseo de la tarde hasta cansarse. ¡Y más no llevando mujer cansina que se lo perturbe o se lo reproche!

Pisa el hierro de la vida, que es la manera mejor de llamar al cansancio por la vega acamellada, con peldaños de jorobas y piedras de tropezón.

Madrid era atrio, esquina y mentidero, es decir: indiscreción propia o perderse por indiscreción ajena; habladuría de todos y por eso a veces, gracias a eso, compensación de los peligros que comporta esa licencia de la sinceridad.

Quevedo se sentía entrañable componente de ese pueblo propalador y franco, tomador de sol, desafiador de los vientos helados, enamorado rogante y galante de la primavera.

El mundo y sus estaciones es para el español el cuadro de la vida, sin que tenga en cuenta relaciones particulares y menos relaciones universales.

Vivimos como si hubiésemos resucitado para sesenta o setenta años y hay que aprovechar bien los días y sus secretos.

Madrid era su cuna y su cama, la ciudad en que tuvo que nacer; porque Madrid no tiene la aventura del comercio como otras ciudades, sino sólo la aventura del viandante, del ir pensando mientras se camina.

En su época de grandes miedos, él tiró para adelante y entabló diálogo con la calle.

Quevedo quería decir cosas imponentes y con cascajo, cosas que sólo podía decir él por su condición de noble y bueno, elementos sin los que no adquiere abrazable humanidad la obra de arte.

Vivió la hora feliz en que era libre el harapo y los soldados pasaban con los uniformes rotos, como remendados con pequeñas banderas desgarradas.

Al sutilizarse en este aire supersensible de Madrid, parece que se está viviendo como ya desprendido, como si la vida fuese un retraso de lo que ya sucedió.

Nada menos que eso va entreviendo tanto el gordo como el flaco y lívido personaje que lleva la anatomía despellejada, puesta de manifiesto por los moretones: que está viviendo muerto e incorruptible lo que sucederá cuando ya esté así cien años más tarde. Un otoño de último de siglo con esa hipersensibilidad del que ya en esa época no estará en la vida. Un sibaritismo del vivir por ser tan sobrio y tan humano en el querer vivir.

Por eso tiene que ser tan igual la vida madrileña, para que no choque a los que no pueden dejar de ver la misma vida que vivieron. Lo tradicional evita que se note esa despegadura.

El misterio de Madrid era eso.

Que está viviendo de un tiempo más allá de su tiempo. Por eso Quevedo nos parece tan contemporáneo, porque él vivió en la proximidad de nuestro tiempo por ir adelantado el tiempo en España, el tiempo que no tiene que ver nada con el progreso ni con los acontecimientos históricos, sino con esencias más profundas, con clarividencias mayores del mundo que es casilla modesta, y encima tierra y cielo.

Quevedo sospechaba ya que la mayor realidad de la vida eran esos pelos, esos atadijos de cabellos arrancados por el peine, que corren por suelos y rincones como llevando el laberintismo de un día hacia el absoluto olvido.

Ese miedo a la carbonería del atardecer —sombra de pelambres— le daba el sentido del vivir, cuya tragedia mayor era no encontrar para qué comer.

Su desidia, su todo echarlo a barato, procedía de ese pensar que la vida no es más que un amasijo de pelos perdidos y el encuentro con la sombra acarbonada del atardecer.

Por eso la calle más típica de la capital —esté escrita o no escrita ya en una chapa— es la calle del Carbón, y en la calle del Carbón dilucidar la luz de los aleros.

Gracias a esa naturalidad de su pasear, Quevedo no se pone nunca sistemático, aconsejador ni cargante, y sólo se asombra sin comparaciones enojosas de lo que aún queda de pedernal empedernimiento en algunos usos, costumbres y decires.

Quiere sólo que los españoles no sean demasiado batuecos, supersticiosos, viciosos vergonzantes o pobretones sin alegría ni burla.

Hay que saber reír del hambre y apresurar el merodeo gozoso por la vida, por si llega la muerte.

En Madrid sentía la muerte, la muerte cordial, intimista, almohada blanda de los sueños, vendedora de espadas y de chambergos, animada como un cómico sin contrata, pero que hacía méritos graciosos en una esquina.

Sólo sabía que peor que la muerte es topar con la justicia leguleyera, pero él esperaba no tropezar con sus esbirros.

Marimandón, hombre de dos comidas con tropezones y buen jarro de vino, miraba con aspavientos los relojes porque siempre tenía una cita que no acababa de tener.

Era un alma en pena en la Corte, y con quien quiera que se tropezase siempre se le exigía una reticencia de órdago a la grande.

Tenía miedo que le matasen, pero avanzaba tranquilo por la calle de los lagrimones negros y de la eterna indefensión.

Nada le protegía, y todo le podía matar, pero había nacido con la figura que arredra al matón y a la matonería indescrismable de la calle.

No vivía más que entre ese miedo y esa posibilidad, y aun con su miedo no era cobarde; era el menos cobarde de los espa-

ñoles, pues se arriesgaba a todo sin ir a conseguir principado alguno.

Por eso oía la voz esquinera que le gritaba:

—¡Valiente!

Pero él no se contentaba con eso y respondía:

—¿Valiente? No... ¡Héroe!

Quevedo sabía por experiencia propia que el español no sabía entonces mucho de América y que sólo vivía de ver su realidad, sus vendedores de perros, sus grupos de pajes y escuderos esperando alquilador, sus burros vendiendo quesos o pescado en salmuera, sus paseantes en Corte, felices como cargados del más ligero pero rico oro.

El, que a veces fué "viajero", veía lo inútil que había sido viajar y cómo aquellos pirantes y paseantes estaban de vuelta, al cabo de todo, sin haber abandonado con peligro de muerte sus casas, sus tascas o sus amantes.

Sin embargo, él pensó en América, tuvo el proyecto de saltar el gran charco, pues promete al final de su novela La Vida del Buscón, *a la que otros llaman* El Gran Tacaño, *que la segunda parte sucedería en América. He aquí esas últimas palabras que cierran el libro: "La justicia no se descuidaba de buscarnos; rondábanos la puerta; pero con todo, de media noche abajo rondábamos disfrazados.*

"Yo, que vi que duraba mucho este negocio, y más la fortuna en perseguirme (no de escarmentado, que no soy tan cuerdo, sino de cansado, como obstinado pecador), determiné, consultándolo primero con la Grajal, de pasarme a Indias con ella a ver si mudando mundo y tierra mejoraría mi suerte.

"Y fuéme peor, como v. m. verá en la segunda parte, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar y no de vida y costumbres."

¿Qué sucedió que nunca salió esa segunda parte ni nunca vino a América Quevedo?

¿Fué precisamente por probidad del escritor que no salió el segundo tomo de su obra, ya que al no poder documentarla en América desistió del proyecto?

A la sombra de algún Virrey quiso venirse, pero su Virrey no salió en el barajeo o el Rey no le permitió salir de España.

Los Reyes no querían por aquel entonces que los escritores se viniesen a América, pues tenían algo de periodistas propaladores sin la doctorancia seria de sus Grandes Cronistas.

No querían indiscreción con el Nuevo Mundo —por eso también no se le permite emigrar a Cervantes—, como si quisieran conservar en el misterio sus actuaciones y evitar enredos mayores que los que el Rey sabía por memoriales, procesos y quejas. ¡No era nada que por aquel entonces lo agravasen todo los escritores!

Pero contra la voluntad del Rey y del destino, aquellos clásicos del Siglo de Oro son los que fueron en América los cronistas mayores y los influyentes máximos en el idioma que ha perdurado en América.

En Lope, Tirso y sobre todo en Quevedo he encontrado indicadas esas palabras que sorprenden al recién llegado como si fuesen exóticas y lunfardescas: plata —por dinero—, pebete —por niño—, gambas —como piernas—, polleras —como faldas—, gil —por gilí—, frazada —por manta—, billetera —por cartera—, farabute —por farsante, etc., etc.

Lope dice:

Noble y dichoso Madrid,
con justa razón te alabas
de madre de tales hijos
que al cielo llamaron taita

La unión ancestral con aquellos a quienes no dejaron venir se acentúa en el verbo americano.

Quevedo, más que ninguno, pegó la hebra con América. Los viajantes, los buhoneros llevaban sus risueñas y burlescas premáticas en sus alforjas, y prendió en los pueblos recónditos y en las ciudades su lenguaje expeditivo, casi hecho para América como si hubiese sido de antemano un lunfardismo bien logrado por un genio que poseía el genio de la lengua.

La audacia de su frase tenía americanidad y la influencia

de Italia en su habla había de llevar la semilla que cuajaría en las Pampas.

Su celebridad fué extensa. Vencían a sus obras mayores sus pliegos de cordel —llamados así porque se colgaban en cuadernillo del cordel del vendedor ambulante— en que dictaba multas contra los modernos y ceporros, tarabillas con jitanjáforas, consejos a los empedernidos solteros y a los recién casados.

Quevedo fué el mejor derivador de la lengua hacia moldes nuevos y audaces, y por eso derivó hacia América.

En su misma manera de concebir la imagen es gauchesco y señalador, por ejemplo, cuando dice: "Tenía la frente arrugada como planta de pie."

Hay una hermandad innegable entre el criollo y Quevedo.

Había que dar más libertad al idioma, y Quevedo se la dió siendo por eso quevedesca la frase americana.

Después la misma necesidad de comerciar más al por mayor con su fama, mezcló a sus obras auténticas obras apócrifas, cuadernillos con picantería de chorizo.

Su reputación de autor de chistes verdes ha quedado atrás, y en su prolija lectura se ve que eso se debió más que nada a los escandalosos títulos que ponía precisamente a sus más morales discursos.

Una gitanería que recorrió caminos de América y de España con burros arrecadados con serones cargados de falsa verdura quevedesca, llenó de cardizales su fama.

Sin embargo, lo que impera a través del tiempo es lo mejor de lo mejor quevedesco, la enjundia, el bulto interior de las palabras hipocritizadas por de fuera.

Se comprende que propendiese a América donde tan feraz había de ser a la larga, pero lo que no se comprende es que hubiese hecho aquí su flaco Buscón, que en América se habría puesto de buen año y hubiera echado otra psicología.

Ramón Gómez de la Serna.
Hipólito Yrigoyen, 1974, 6.º piso Ll.
BUENOS AIRES (R. Argentina).

IMAGINACION Y POESIA EN LA PINTURA DE JUAN MIRO

POR

RICARDO GULLON

FRENTE a la pintura de Juan Miró cada espectador es un beligerante. Señal de que está viva y de que actúa incisivamente. Esta pintura necesita, como todas, pero con mayor perentoriedad, la participación activa del espectador; no basta la contemplación. Esa participación es un acto de pasión o un acto de entendimiento (también, supuesto ideal, un acto de pasión «y» un acto de entendimiento); por la pasión sorprendemos las intenciones del artista y nos identificamos con ellas; por el entendimiento comprendemos esas intenciones y su relación con la obra realizada. La voluntad de amar es indispensable a la participación; las cosas sólo nos gustan cuando así deseamos que ocurra. La plegaria conduce a la fe. Y el arte tiene hoy un aspecto religioso, con sus apóstoles, creyentes, conversos, herejes, mártires e inquisidores.

El espectador enriquece la obra, descubriendo en ella aspectos inadvertidos por el artista. Cada generación y cada linaje de espectadores encuentra en los cuadros, digamos en *Las Meninas* o en el *Entierro del Conde de Orgaz,* algo distinto. Nuevos espectadores significan nuevos pensamientos y las reflexiones precedentes permiten abarcar con mejor perspectiva las complejidades de la creación. Para suplir la inconsistencia del juicio, cuando le falta el fondo de seguridad constituído por la tradición, es necesario intensificar la participación, el diálogo, la actitud crítica. Por eso el arte contemporáneo suscita

entusiasmos tanto como aversiones. El espectador, una vez atraído a la órbita de la obra, a la zona de radiación, se siente solidario del autor y entusiasta del autor, en grado antes desconocido. La intensidad de la participación se acusa en este exaltado entusiasmo, como en la hostilidad desmesurada de los refractarios resalta lo virulento de la negativa.

La pintura de Miró no está hecha de espaldas al mundo exterior, ni al margen de él, aunque, superada la primera etapa realista, parezca indiferente a la reproducción de los relieves y detalles en que solemos reconocerlo. Para darnos cuenta de la posición mironiana respecto al mundo y de las relaciones entre su pintura y los objetos reales, evoquemos la figura del poeta lírico, cuya actitud coincide en muchos puntos con la suya; como él, Miró sustituye la descripción por la referencia a sentimientos personales, a rumores del alma; no cuenta, sino canta, y en la tela deja rastros de una emoción arraigada en secretas tomas de contacto (a lo Guadiana) con lo real. Después de unos años de entrega a la naturaleza (admirablemente representados por *La riera*, de 1918), el pintor, desinteresándose de la realidad circundante, quiere expresar cosas íntimas, un hervor de imágenes bullentes en su espíritu. La deformación de lo real está exigida por el deseo—por la necesidad—de afirmar una verdad interior cuyas leyes deben ser respetadas y sobrepuestas a las del mundo, no por desdeñarlas, sino porque la comunicación y conocimiento de ellas se produjo en estratos profundos, y en cuanto tienen de válidas, han sido asimiladas por el alma del artista. En esas imágenes del espíritu hay ya influencia de la realidad, del mundo amanual, pues nada de cuanto el hombre es y siente lo es y lo siente desprendido de su situación en el universo, de «la circunstancia», según el feliz resumen orteguiano. De fuera a dentro circula una corriente de influencias que, sepultadas en la gran noche del espíritu, esperan el momento de reaparecer en la obra de arte.

En la pintura de Miró, a partir de 1922, la realidad está subyacente, merced a la previa asimilación de sus objetos por el espíritu; es una presencia de segundo grado, no indirecta, directa, pero filtrada por ese mismo espíritu. La representación del objeto sigue siendo auténtica, siquiera desfigurada por el proceso de tamizado durante el cual va perdiéndose la apariencia, para este artista el lado menos necesario de la realidad. ¿Podría hablarse en serio de realidad interior, de realidad transformada por el espíritu y puesta por él a su servicio? Yo así lo creo. Por eso, ante los cuadros de Miró prescindimos de los habituales medios de comunicación, medios superficiales, derivados de una referencia común (en el artista y en el espec-

tador) al ámbito, neutro, en cierto modo, de la exterioridad; necesitamos cortar amarras y penetrar en la pintura sin la cooperación de objetos mostrencos e ideas confeccionadas. En vez de juzgar la obra a través de lo real, con visión adaptada a lo real, vamos a ingresar directamente en ella y a procurar aprehender el mundo en la síntesis lograda por el artista. El cambio de frente produce sorpresa, pero si conseguimos acomodar la mirada a las nuevas perspectivas, ese mundo interior, fecundado soterrañamente por la realidad, tiene tanta hermosura como riqueza. Los aventajados copistas de la naturaleza quedan lejos, con su engaño a los ojos, con sus medias verdades, desbordados y arrumbados por quien ha visto y llevado a la tela ultrarealidades no imaginadas por ellos.

Renunciando a copiar, Miró comienza sus cuadros con absoluta libertad. De la mano del trabajo viene, como es sólito, la inspiración (pues la Musa duerme mientras el pintor descansa). Sobre el lienzo aparecen los primeros signos, llamaradas del fuego interior que transmuta a su guisa las formas de la vida, sugiriendo algunas alusiones a la realidad, pero sin sacrificarla a ninguna resonancia personal. El color adquiere significación, porque, como escribe Malraux: «en gran parte de los cuadros modernos, las cosas están significadas por sus colores, de la misma manera que lo están por su dibujo en un gesto chino, una flor persa, un ojo gótico». Según adelanta su trabajo, descubre Miró lo que hay detrás del cuadro, las intuiciones a cuyo impulso comenzó a pintar; formas extrañas surgen en la superficie pintada, y nuestra fantasía se adiestra en reconocerlas y compararlas con imágenes conocidas. En el mundo de Miró hay una ebullición de «varios», quimeras y homúnculos pronto incorporados a la trama del cuadro, que así resulta más completo y más fiel a su profunda verdad. La destreza para integrar en la tela elementos de significación diversa, sin alterar su peculiaridad y su esencia, responden a un don humano de simpatía, que, aun abarcándolo todo, sabe respetar las diferencias.

Los cuadros de Miró atraen por su sencillez y por su alegre vitalidad; no hay en ellos ni afectación ni énfasis. Los objetos se ordenan con profunda naturalidad. Y al calificar de profunda a esta naturalidad me refiero precisamente a su calado en la zona instintiva—y abismática—de la persona. Miró ha declarado que al comenzar el cuadro no tiene «proyecto» sobre el cual levantar el edificio futuro; se deja guiar por una fuerza que llamaremos, a sabiendas de su parcial inadecuación, «el instinto». Lentamente adquiere conciencia de sus posibilidades. El don de aceptar las intuiciones según vienen, sin deformarlas ni disfrazarlas (para hacerlas parecidas o para hacerlas

divergentes de lo real) puede notarse desde las primeras telas de Miró, pero en las de 1919-1920 no tiene aún el vigor perceptible en las de tres o cuatro años después, cuando la gran personalidad del artista se ha autoidentificado. Hasta *La masía* (1921-22) su arte es realista e inspirado en la observación meticulosa de la naturaleza; es un arte de primitivo que recuerda al del aduanero Rousseau. A partir de entonces se suceden preciosos óleos llenos de imaginación y diafanidad, cada uno de los cuales afirma y confirma la evolución mironiana hacia la libertad expresiva. *El carnaval del arlequín* (1924-25), hoy en cierto museo de los Estados Unidos, reproduce una riquísima visión personal que es interesante comparar con la minuciosa observación realista de *La masía*. Pintados con igual habilidad y con idéntico fervor, ambos cuadros tienen refulgente hechizo; en el primero la pintura todavía nos incita a comparar; en el segundo, a fantasear. El lirismo de aquél es tan genuino como el de éste, pues en *La masía* el pintor manejó la realidad con tal destreza que, dejándola al parecer intacta, la ha transformado interiormente, dotándola de alma y de un secreto, quizá intuído por otros, pero antes no revelado o al menos no revelado con esta punzante acuidad.

En los óleos que llamaré de transición, o sea los pintados entre 1923 y 1928, fecha de su viaje a Holanda, la imaginación de Miró parece alimentarse de sí (pero, ya he dicho cómo, en el subsuelo, está incorporándose sin cesar «los alimentos terrestres»—según diría Gide—, más apropiados al nutrimento de su alma; la selección, por realizarse sin intervención de la consciencia, por ser instintiva, resulta más conforme a las necesidades del espíritu creador); permaneciendo leal a su esencia, Miró se sitúa en línea con los máximos artistas de la época. Su sensibilidad es cada día más abierta, y *El carnaval* citado, como prototipo del período, está henchido de sorpresa, desbordante de inventiva y humor. El cuadro se organiza como un conjunto de diversidades extrañamente homogéneas y la fantasía triunfa en la multiplicidad de imágenes propuestas. Un poco después, en 1926, encontramos la pintura mironiana replegada, reducido austeramente el vuelo de la imaginación, sometiéndose, tras *El carnaval*, a la sobria cuaresma de rigor; en las obras de 1926, los espacios descubiertos son mayores, y en vez de una pululación de máscaras y figuras, veremos, como en el óleo de la colección Gallatin, del Museo de Arte vivo de Nueva York, dos vastas zonas de color despejadas y abiertas, atravesadas por una escala que sube a los cielos del cuadro en su lado izquierdo, mientras dos manchas, a la parte derecha, se convierten en evocaciones inconscientes de la luna y el perro ladrador. Esa escala (y separadamente también el perro y la

luna) la hallaremos en otros cuadros, de tierra a cielo o de tierra a mar, en esos fértiles campos de la imaginación poética, sin descanso revelada por Miró.

Pido se excuse mi referencia a las evocaciones sugeridas por alguna de sus imágenes. Los signos de esta pintura tienen significación propia; están en el cuadro para ser entendidos en el lenguaje con que fueron intuídos y escritos, y tal lenguaje, radicalmente plástico, no es traducible con exactitud al de los objetos reales. Para descargo de mi semiinventada aproximación alego el arraigo soterraño de Miró en la realidad; en los estratos donde lo real se forja y determina. Gracias a ese arraigo, sus objetos pueden transformarse según fantasías no pensadas. En la base de la creación artística de nuestro compatriota hay un fermento lírico activísimo, por virtud del cual sus obras tienen un poder de irradiación comparable al de las telas de Rembrand y—en otra forma—de Velázquez. El sentimiento poético infunde a las imágenes una disponibilidad donde yacen múltiples posibilidades de transformación, según la mirada y según el contemplador.

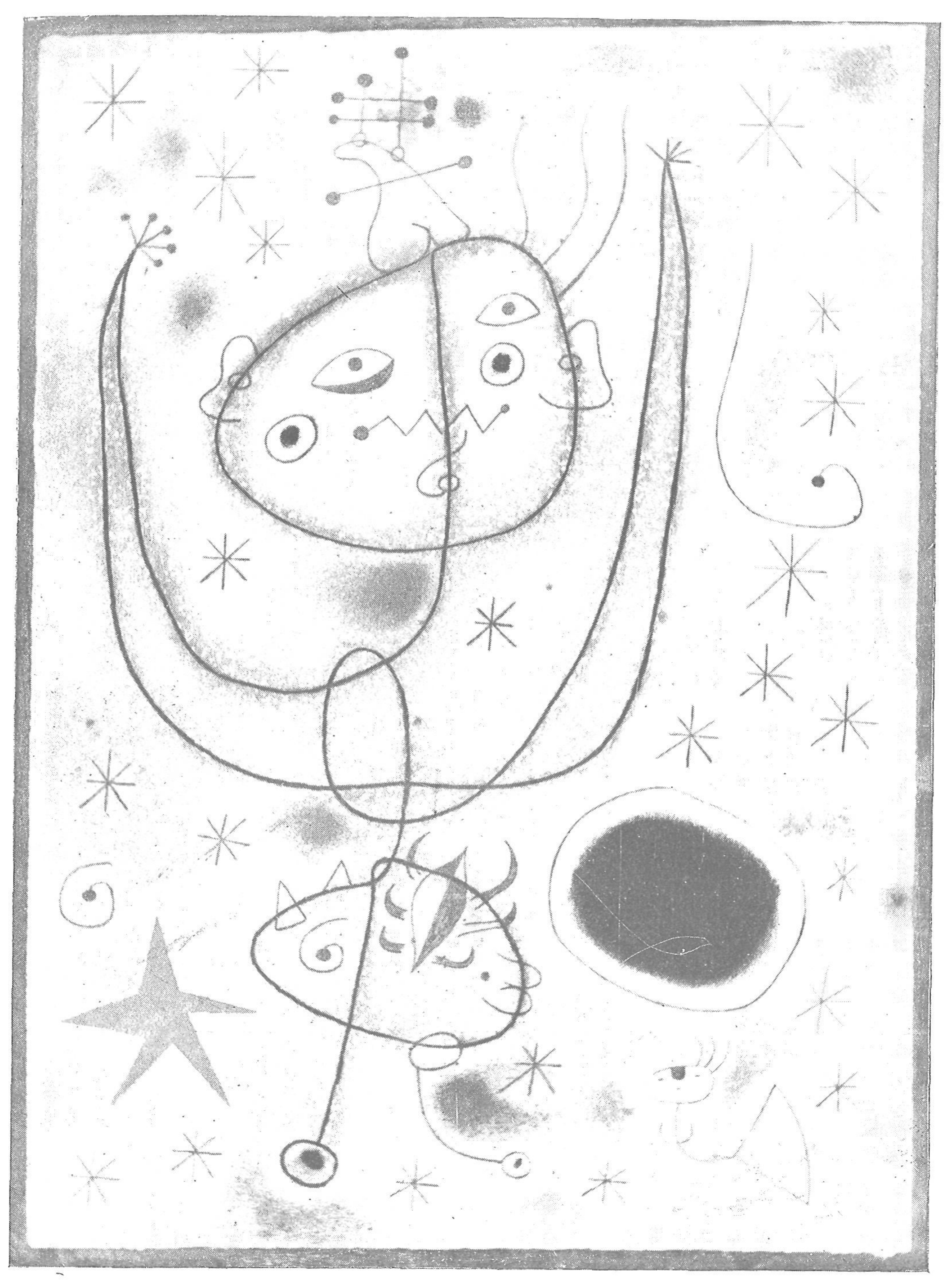
Miró, tanto como poeta, es maestro de la técnica pictórica, artesano de calidad, para quien el color es idioma sin secreto y la línea el equivalente de la palabra. El empuje lírico está reforzado por la destreza del buen obrero, y la tela los identifica con tan vibrante plenitud que se hace imposible discriminar la parte de cada cual en la expresión conseguida. Conviene señalar una vez más la importancia de tal fusión, poniendo el acento en los primores y extremos de la técnica y de la disciplina, para contrarrestar la tendencia harto común de atribuirlo todo a la inspiración, hecha mito, considerada como único elemento ponderable.

En 1928 marcha Miró a Holanda. El resultado de su viaje es, según creyó Zervos, el retorno a la observación de las cosas. No hubo tal retorno ni en rigor era posible lo hubiera, porque nunca estuvo alejado de ellas; en todo momento había sentido las sugestiones de lo real, y en cada una de sus telas puede verse cómo afluyen a la superficie fragmentos dispersos y heteróclitos de los objetos circundantes. Al comenzar su trabajo, dócil a la interior llamada, van surgiendo, mezclados con hilachas de sueños, con restos de la vida infraconsciente. Y la tarea se convierte en tarea de composición, de realización de un todo armónico con esas parciales y disarmónicas reminiscencias, varias en su origen y emparentadas en su forma. No; no creo que lo descubierto por Miró en el realismo admirable de Vermeer de Delft consistiera en esa supuesta re-visión de las cosas. Si la pintura del holandés (y lo mismo pudo ocurrirle con la de Velázquez)

le lleva a meditar acerca de las eventuales ventajas de una elaboración demorada y puntual de la realidad, esa meditación le aporta dos constataciones de singular interés : la situación extrema de su pintura (recordémoslo : los extremos se tocan; son aquí como las puntas de una cuerda que puede cerrarse en círculo) respecto al otro ángulo revelado por Vermeer, y la posibilidad de encontrar tras la realidad un alma posible. De las dos tenía sentimiento, premoniciones; el viaje se las hizo entender de modo más explícito y convirtió el sentir en saber.

Precisaré esta opinión, que a algunos parecerá temeraria : lo experimentado por Miró ante Vermeer es el escalofrío del reconocimiento; son los eslabones extremos de una cadena, pero de la misma cadena. En Vermeer encuentra una oposición de principio, y también una coincidencia importante : ambos se hallan entre las fronteras de lo clásico. Se objetará quizá que la actitud de Miró ante los problemas de la creación artística no está desprovista de ingredientes «románticos»; mas no siendo del momento el análisis de la dudosa y poco eficaz antítesis clásico-romántico, debo concretarme a señalar que la obra de nuestro pintor puede ser considerada «clásica», en cuanto por clásico se entienda, con Enrique Lafuente Ferrari, «lo que proponemos como dechado a nuestra admiración y a nuestra actividad». «Clásico es—añade este escritor—lo que, considerado como perfecto, nos entusiasma y nos incita.» En esta incitante perfección coinciden Vermeer y Miró, aun siendo, en otros aspectos, tan considerables las diferencias de técnica, de inspiración y de estilo.

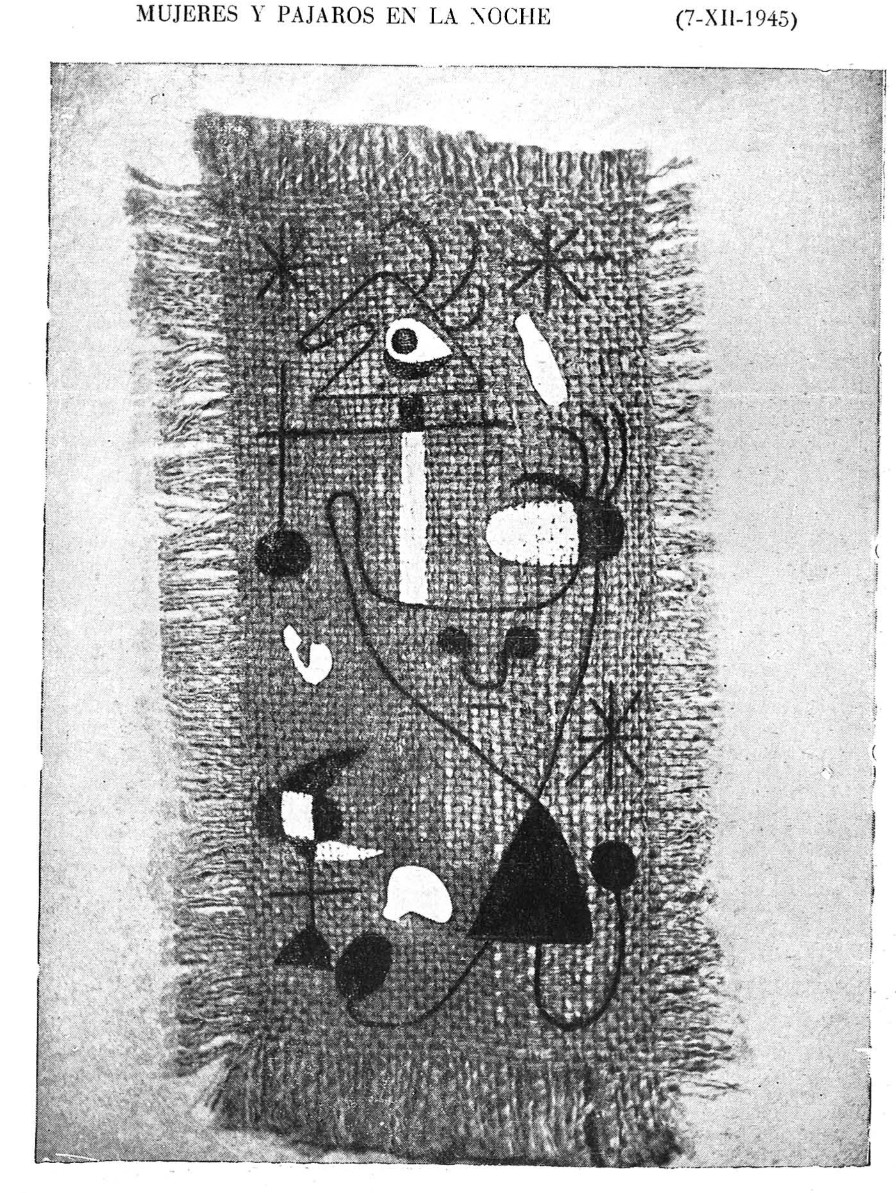
Los cuadros de 1928, titulados genéricamente «Interiores holandeses», forman una serie homogénea de gran belleza. El genio mironiano, llegando más adentro de la pesquisa, roza los remotos confines de su universo. En esta admirable síntesis artística queda al descubierto la condición humana hasta su último límite. La estructurada profundidad de los cuadros de Vermeer produce aquí, acaso por reacción espontánea, de seguro sin control de la conciencia, una organización del espacio dependiente del contraste entre zonas de luminosidad irradiante y zonas, luminosas también, pero con luz refleja, recibida de otros puntos de la tela. Imagínese al pintor ante el lienzo virgen, distribuyendo el color de modo instintivo, sin plan : la al parecer fortuita aparición de formas y colores no tarda en articularse y en traslucir algún sentido. Las formas empiezan a significar, conforme el artista establece conexiones y diferencias entre las manchas de color. En los «Interiores holandeses» el cuadro está dispuesto como un gran plano, donde los contrastes se consiguen por la



MUJER, PAJARO, ESTRELLAS (4-II-1942) — 0'62 × 0'47

Cuando me coloco delante de un lienzo, no sé nunca lo que voy a hacer, y yo soy el primer sorprendido de lo que sale. (JUAN MIRÓ.)

MUJERES Y PAJAROS EN LA NOCHE (7-XII-1945)

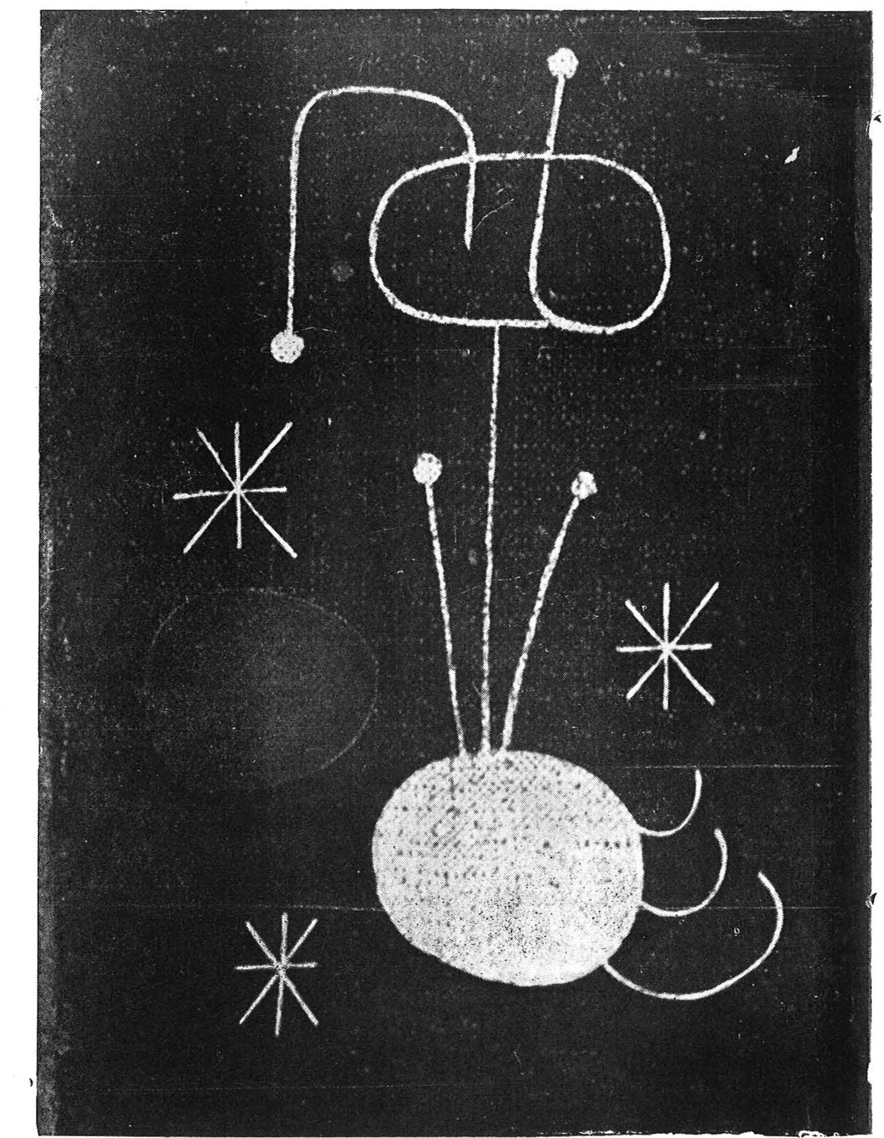


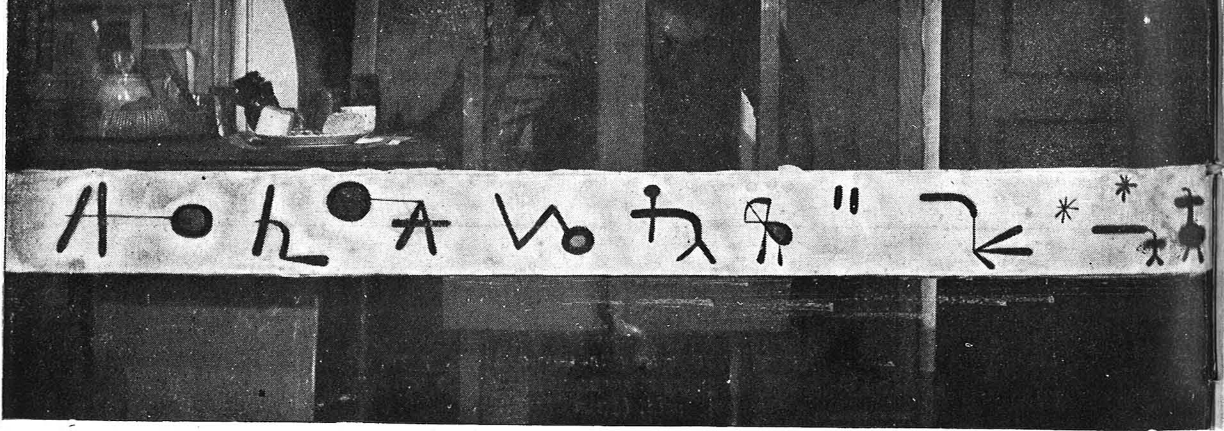
JUAN MIO Y LA PINTURA UPESTRE

Miró ha vuel encontrar el secreto de la pin rupestre, enterrado en la ciencia de los hombres; sacánda la superficie de la más agudtualidad, desmonta los engres de esa pintura de la que aua y la llama son los atribunaturales. Ha vuelto a encontla infancia del arte al nivel dembre contemporáneo.

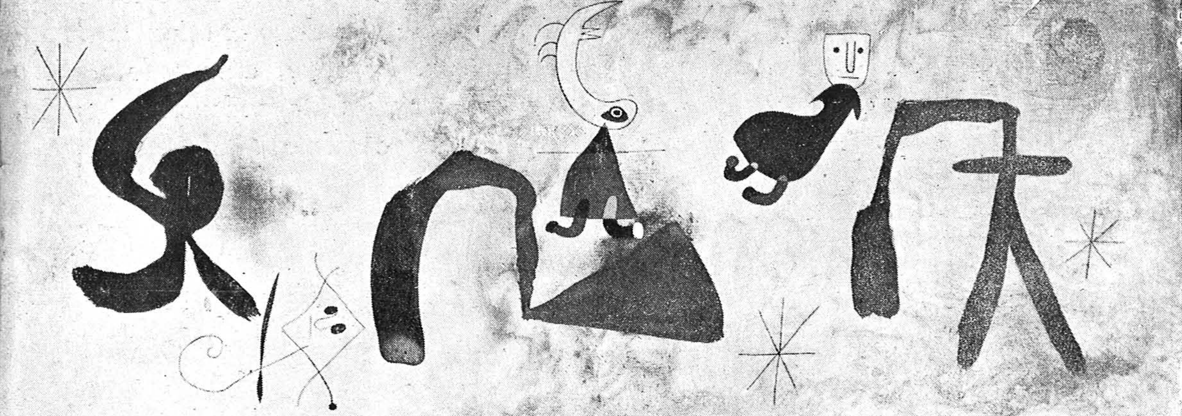
TÁN TZARA.

(1944) MUJER ANTE EL SOL

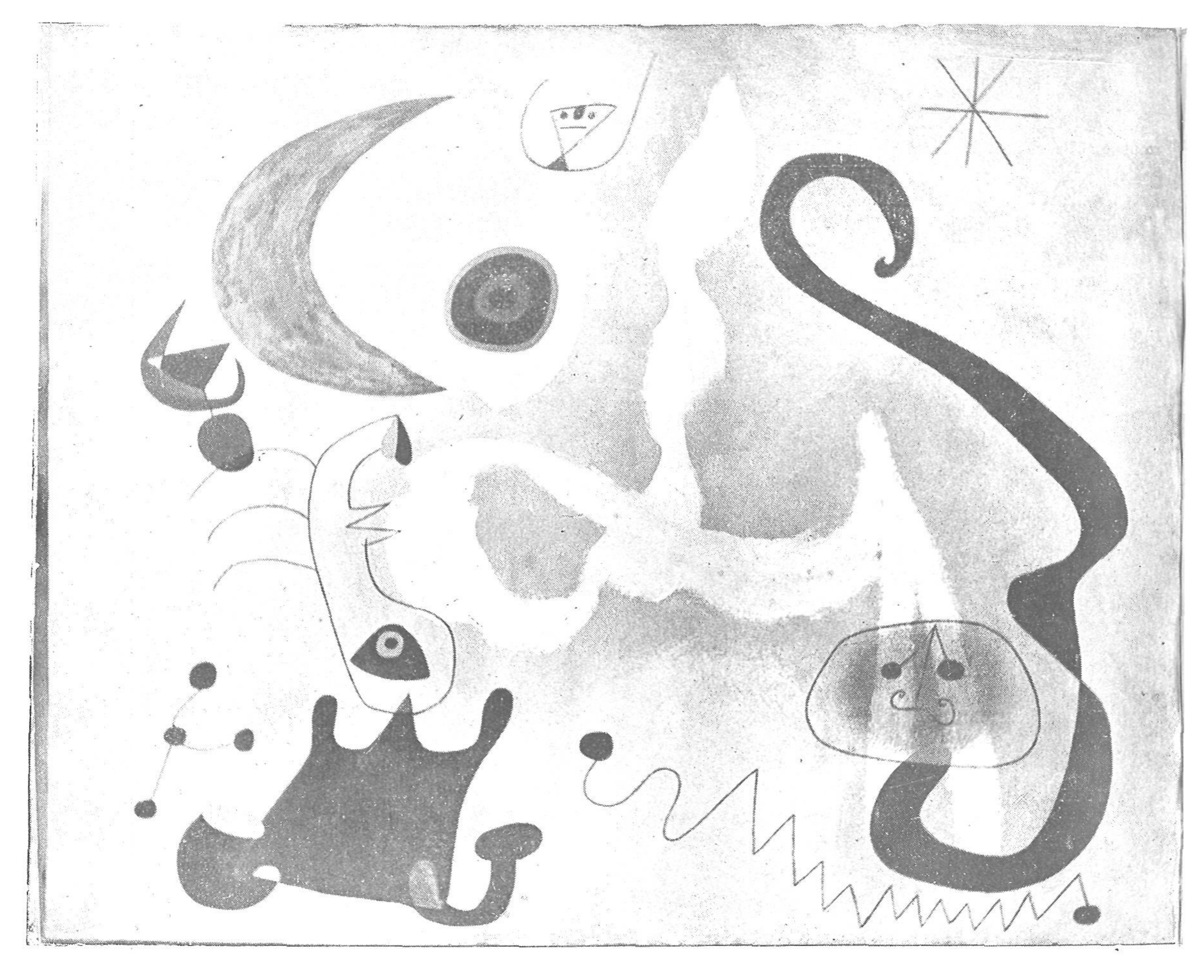




MUJERES, PAJAROS, GOTAS DE AGUA, ESTRELLAS (1944) 2'26 × 0'18



135 × 50 MUJERES EN LA NOCHE (19-III-1946)



LA NOCHE
(22-II-1946)

73 × 60

Lo mismo que a Picasso entre los cubistas, a mí me han dado la etiqueta de superrealista. Pero yo, ante todo, quiero conservar una independencia rigurosa, absoluta, total.

JUAN MIRÓ (1931).

diversa intensidad de la luz y no por la distribución en profundidad de las figuras.

El arte de Miró prescinde (o casi) de la perspectiva. En sus cuadros toda la superficie pintada queda a igual distancia del espectador y, probablemente, a consecuencia de esa igualdad, se experimenta la sensación de que las diversas partes de la obra tienen la misma importancia. No hay en ella héroes ni protagonistas (como suele haberlos aun en la más recatada naturaleza muerta) ni tampoco zonas ancilares, al servicio de otras, iluminadas por la atención del espectador como por un foco eléctrico. Véanse algunas de sus composiciones, pintadas en colores simples e intensos, sin apenas objetos, tal vez dividido el cuadro en dos segmentos horizontales, sobre los cuales se mueven una o dos figuras. Prescindir de la perspectiva significa pintar con el corazón en la mano, renunciando a una convención basada en el engaño. No es desdén hacia la realidad, sino aspiración a cierta decisiva verdad que en este caso refleja la más rara mezcla de fantasía, buen sentido e imaginación poética. Al decir «buen sentido» quiero señalar cuán sanas permanecen las divagaciones del artista, nunca contaminadas por la extravagancia de moda ni el morbo de época. Incluso en sus «collages», la fantasía toma un cariz terruñero que les da sabor (ejemplo, el de la colección Kahn, con su gallo y su veleta) de pura reminiscencia campesina. Los aires «cosmopolitas» no pudieron vencer a este ibero taciturno, y quizá la clave de su fuerza estribe en la sabiduría ancestral, que le hizo conservar, bajo leyendas e interpretaciones, su sana y fina imaginación de payés. Como buen aldeano conoce ensalmos y fórmulas mágicas, y de cuando en cuando, notamos en sus telas relentes de extraños conjuros; cruzan por ellas con relampagueante fulgor, dejando la impresión de aventuras insólitas. Pero lo sustancial es la clara intuición mironiana de las presencias en sombra que habitan sus dominios, territorios de donde están excluídas las sinuosas infiltraciones de los espíritus afines, las injerencias ajenas.

La pintura de Miró tiene la estabilidad y el equilibrio de un móvil en marcha; tal dinamismo es consecuencia de la libertad y el desembarazo con que la imaginación se desplaza, pues la mente del pintor, hostil a toda ligadura, en vez de prestarse a la invención de trabas, procura inhibirse primero y secundar después el arranque inicial. En el *Autorretrato* de 1938 la materia está en movimiento, en hirviente fusión, como si Miró no se hubiera decidido por una solución definitiva; mas si la contemplación se prolonga, notamos, bajo la fluidez de los volúmenes, una tensión claramente expresada y una clara armonía de las partes. Siendo un conjunto de fuerzas diversas,

no cabe interpretarlo fragmentariamente, porque todas se integran y el debate se resuelve en tal integración. Libertad imaginativa y dinamismo pictórico producen como inesperado fruto una plástica unitaria, a lo Velázquez, acorde por completo con el acento clasicista antes señalado.

En sus cuadros recientes, Miró continúa evidenciando la riqueza de su mundo interior; en las cerámicas de Lloréns Artigas (1944-45) encontró nuevo ámbito para manifestarse. La pintura sigue teniendo significado de revelación, deleite y medio de conocimiento. En los últimos veinticinco años, sus obras se completan, se complementan; si cada una es un atisbo de su alma, consideradas en conjunto entregan el panorama total de un riquísimo universo pictórico. Rico en intención, y dentro de una línea coherente—no digo lógica por las resonancias equívocas del calificativo—también vario. Coherencia de la imaginación que avanza sin atenerse a normas racionales, pero no sin ley, siquiera esa ley dependa únicamente de los «alimentos terrestres» aludidos más arriba. Advierto lo insuficiente de estas explicaciones, pero no es fácil superar esa insuficiencia; como escribió Herbert Read a propósito del mismo Miró, no se puede hablar con precisión de este arte, pues «la crítica no ha inventado aún el vocabulario preciso; costó muchos siglos de especulación filosófica conseguir una estética de la aprehensión racional y pasará tiempo antes de que podamos hablar con algo de seguridad acerca de la significación estética de los modos subconscientes de aprehensión y expresión».

Esto nos sitúa ante un problema ajeno al asunto de este artículo, pero que deseo apuntar siquiera marginalmente: la necesidad de forjar en España un vocabulario crítico denso y significante, un vocabulario concreto y flexible, capaz de servir al asedio cerrado de las obras de arte. Los ingleses y los italianos, bastante más preocupados por este problema, están también más cerca de la solución. Hay un término cuya utilización, en cuanto hablamos de arte moderno, parece inexcusable. Las palabras se cargan a veces de significados extraños, y quien las pronuncia o quien las escribe, quizá las emplea como proyectiles, arrojándolas a la cabeza del presunto contradictor; una de las peor entendidas y peor utilizadas en estos lustros ha sido la palabra «deshumanización». Convendrá algún día volver sobre ella; mas desde ahora, aceptando el albur de las interpretaciones desviadas, me interesa señalar con referencia a la pintura de Miró su carácter de obra colmada de humanidad, «humanizada» en profundidad, puesto que su raíz prende en las fértiles tierras del subcons-

ciente, y está alimentada por una fuerza puramente humana: la imaginación.

Lo que evidentemente no se encontrará en la pintura de Miró son los elementos aludidos por Ortega como «demasiado humanos», dominantes «en la producción romántica y naturalista»; hay en su arte una instintiva amputación de cualquier devaneo sentimental y una involuntaria ironía que le coloca en los antípodas del romanticismo. Velázquez y Miró, tan lejanos entre sí, están situados en la misma línea, o si se prefiere, en el mismo plano, mientras los románticos (y con esto no apunto una censura; simplemente consigno un hecho) se instalan en otro distinto. La distancia es tal vez menor, pero entre ellos y los primeros hay un espacio infranqueable. Miró desdeña la grandilocuencia y extirpa en sus cuadros todo conato sentimental. Nada tan fácil como obtener del espectador los aplausos que siempre acompañan el descenso a la banalidad; este descenso es un halago al sentimentalismo mediocre que, al nivel de sus preocupaciones, gusta encontrar, para sazonarlas y poder creerlas trascendentes, una creación artística adaptada a su pequeñez.

La pintura de Miró está poblada por reminiscencias de la realidad. Ya quedó dicho cuál es la vía de acceso de tales reminiscencias. A quienes insistan en suponer que su intención fué deformar y desfigurar el contorno de los objetos reales, bastará indicarles que aceptar tal hipótesis implica negarse a buscar la cifra de esta pintura, cuya similitud con lo real es producida por aquel secreto empuje fecundante que va de la *naturaleza* al *espíritu* y oscuramente le enriquece. Las supuestas deformaciones responden a la rigurosa honestidad artística de Miró, incapaz de reconstruir arbitrariamente los puntos de lo real desvaídos en su imaginación; la tela tiene cierta semejanza con la copia de una fotografía borrosa, que, por la acción del agua o de algún reactivo accidentalmente derramado sobre el papel, ofrece sorprendentes, inusitados, parciales aspectos de un mundo lejano.

Miró no se opone a que se den de alta en el cuadro aquellas reminiscencias. Según creo, hasta después de acabarlo no distingue los distintos aportes en él vigentes. Señalo con esto una verdad a menudo puesta en duda: el artista sólo tiene conciencia (plena conciencia) de su obra, cuando la ve terminada. Al principio son intuiciones, relámpagos—diremos utilizando una imagen de Virginia Woolf—que iluminan la oscuridad en torno. Se trata de una resaca de lo inconsciente, ahora y siempre; el artista actual siente el difícil deseo, el paradójico afán, señalado por nuestro Angel Ferrant, de controlar lo inconsciente. Lamentaría que no se quisiera entender el

sentido exacto de mis palabras; mas para reflejar la pretensión de los plásticos actuales, ninguna fórmula tan certera como ésta: tienen conciencia de lo inconsciente. Precisando: son conscientes de la existencia de fuerzas secretas, y sabiendo que tales fuerzas constituyen parte de ellos mismos, las consienten expresarse libremente.

En el caso de Miró, esta libertad hizo nacer un mundo nuevo que, según he señalado en otra parte, vive en la poesía y por la poesía. Tal es la causa de su comunicabilidad, de su poder de contagio, de su destello. En esta pintura encarnó la poesía, un lirismo de primitivo que transmite significaciones a los objetos y con frecuencia entra en colisión con la perezosa mirada del espectador, movilizándola hacia las insólitas confidencias que le brinda. Y el universo de Miró no tarda en hacerse accesible y en abrir sus puertas—las puertas del campo—, gracias a esa estructura en cuya profundidad le sentimos inmediato a nosotros. ¿Arte abstracto? Sea, pero anotemos aquella observación del pintor Bazaine: «Abstracto, extraído de..., todo arte lo es, o si no, no existe. Lo es en la medida en que no es la naturaleza, sino una contracción de lo real en su totalidad.»

Cuando en 1938-40 volvió a interesarse conscientemente en la realidad, su pintura no registró ningún cambio semejante al implicado en los años veinte por el abandono del realismo. En los meses de residencia en Mallorca (1940), pasó muchas horas contemplando el mar, o en la catedral de Palma escuchando la música del órgano, o en su casa leyendo a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa, a Mallarmé, a Rimbaud... (Cuadros como *El canto del ruiseñor a medianoche y la lluvia matinal*, seguramente fueron creados bajo la impresión de estas soledades.) Horas de aislamiento seguidas por una avalancha de trabajos donde inspiración y disciplina otra vez se juntaron en fecundísimo consorcio. Con una peculiaridad importante, señalada por Miró mismo: las sugerencias iniciales provenían generalmente del material empleado. La vuelta a la patria afirma su personalidad y le inmuniza contra estériles saltos en el vacío. Necesita trabajar directamente con la tierra, y cediendo a esa urgencia crea esculturas tan curiosas como el *Pájaro* (1945), y cerámicas, estas últimas en colaboración con Lloréns Artigas. De 1945 es también *Mujer en la noche*, óleo en el cual se reproduce obsesivamente, con varia intensidad, la mano sangrante del pintor paleolítico, del remoto colega de la cueva altamirense.

¡Cuántas «influencias» notarán los sagaces en la pintura de Miró!

Dejémosles la tarea intacta. Su maestro Pascó le animaba a tomarse todas las libertades en el trabajo, y él se las tomó hasta donde le fueron precisas. Nunca por capricho, sí por necesidad estética. El romanticismo de Urgell, la lección cubista, la poesía de San Juan de la Cruz y de Rimbaud... Sí: «influencias». Pero faltan en la lista: el mar golpeando los acantilados o deslizándose sobre las playas mediterráneas, las canciones del país, los cuentos escuchados en la infancia... Con esto y mil ingredientes más se hace un alma, se forja un espíritu. Imposible saber cómo, con todo ello, ese espíritu acierta a encontrar los caminos de la creación artística.

La de Miró es pintura de sensaciones y de intuiciones. Por eso, plástica poética. Su indeterminación previa responde a lo borroso de las intuiciones. El artista puede desnaturalizarlas, forzar su interpretación, sea por amor o por repulsión a la realidad. Es problema de la sensibilidad, resuelto en Miró por el equilibrio que mantiene en todas las etapas de la creación. Excelente y difícil dominio de sí, merced al cual interrumpe el trabajo cuando no se cree enteramente libre, cuando no se cree en estado de gracia pictórica—y poética—y espera el cercano o remoto día en que le será posible acabarla sin forzarse la mano. Pintura de la imaginación, reflejo involuntario de la naturaleza, nos sorprende más de una vez por su carácter de revelación. ¿Ha llegado Miró al último límite de su poder evocador y transfigurador? Planteo esta cuestión para anticiparme a la eventual curiosidad del lector, a sabiendas de la poca consistencia del problema. Así propuesto apenas tiene sentido. Miró no es propiamente un buceador, un «inquieto»; es un hombre sencillo y sincero, cuyas iluminaciones le han conferido cierta aureola mágica, un tanto inadecuada. Nunca pretendió ser profeta ni hechicero. Para él la pintura es, según otra frase de Bazaine: «una manera de *ser*». Por esa esencialidad pudo evitar los dogmatismos de escuela; las limitaciones de su pintura corresponden a las fronteras del hombre Miró, son propiamente suyas. Su independencia creadora está en estrecha relación con la fidelidad a los sentimientos y las formas, y la terminante negativa opuesta a los intentos de amoldar la obra a dictados ideológicos garantiza la autenticidad de su esfuerzo. La desencadenada fuerza lírica de nuestro artista sólo obedece a una ley: la de su propio ritmo, creado por el bullir secreto de las potencias, que al enfrentarse, produjeron algunas de las más impresionantes obras plásticas del siglo. Gran inventor, ha inventado entre tantas cosas la posibilidad de re-

ducir la confusión a un orden vasto de formas y de colores. Sin destruir la rica complejidad de los fermentos interiores acertó a organizarlos con sencillez, y por la sencillez y la diestramente trabajada espontaneidad, logra en sus telas genuina calidad. Pues reténgase esto: la imaginación es, por sí sola, insuficiente; lo que eleva la obra de Miró sobre las de sus cofrades surrealistas o abstractos es—con la disciplina—la final intención estética. Las pinturas de Miró no son documentos. Son, sencillamente, obras de arte.

Ricardo Gullón.
Muelle, 22.
SANTANDER (España).

CAMINOS INCIERTOS

LA COLMENA

POR

CAMILO JOSE CELA

CAPITULO I

No perdamos la perspectiva, yo ya estoy harto de decirlo, es lo único importante.

Doña Rosa va y viene por entre las mesas del Café, tropezando a los clientes con su tremendo trasero. Doña Rosa dice con frecuencia «leñe» y «nos ha merengao». Para doña Rosa, el mundo es su Café, y alrededor de su Café, todo lo demás. Hay quien dice que a doña Rosa le brillan los ojillos cuando viene la primavera y las muchachas empiezan a andar de manga corta. Yo creo que todo eso son habladurías: doña Rosa no hubiera soltado jamás un buen amadeo de plata por nada de este mundo. Ni con primavera ni sin ella. A doña Rosa lo que le gusta es arrastrar sus arrobas, sin más ni más, por entre las mesas. Fuma tabaco de noventa cuando está a solas, y bebe ojén, buenas copas de ojén, desde que se levanta hasta que se acuesta. Después tose y sonríe. Cuando está de buenas, se sienta en la cocina, en una banqueta baja, y lee novelas y folletines, cuanto más sangrientos, mejor: todo alimenta. Entonces le gasta bromas a la gente y le cuenta el crimen de la calle de Bordadores o el del expreso de Andalucía.

—El padre de Navarrete, que era amigo del general don Miguel Primo de Rivera, lo fué a ver, se plantó de rodillas y le dijo: «Mi general, indulte usted a mi hijo, por amor de Dios»; y don Miguel, aunque tenía un corazón de oro, le respondió: «Me es imposible, amigo Navarrete; su hijo tiene que expiar sus culpas en el garrote.»

NOTA.—CUADERNOS HISPANOAMERICANOS *se complace en ofrecer a sus lectores de España y América las primicias de la última novela del autor de* La familia de Pascual Duarte. *Se titula* La colmena, *y será editada próximamente por «Emecé Editores, S. A.», de Buenos Aires, con cuya autorización publicamos el presente capítulo, primero de la novela.*

¡Qué tíos!—piensa—, ¡hay que tener riñones! Doña Rosa tiene la cara llena de manchas, parece que está siempre mudando la piel como un lagarto. Cuando está pensativa, se distrae y se saca virutas de la cara, largas a veces como tiras de serpentinas. Después vuelve a la realidad y se pasea otra vez, para arriba y para abajo, sonriendo a los clientes, a los que odia en el fondo, con sus dientecillos renegridos, llenos de basura.

Don Leonardo Meléndez debe seis mil duros al limpia. El limpia, que es un grullo, que es igual que un grullo raquítico y entumecido, estuvo ahorrando durante un montón de años para después prestárselo todo a don Leonardo. Le está bien empleado lo que le pasa. Don Leonardo es un punto que vive del sable y de planear negocios que después nunca salen. No es que salgan mal, no; es que, simplemente, no salen, ni bien ni mal. Don Leonardo lleva unas corbatas muy lucidas y se da fijador en el pelo, un fijador muy perfumado que huele desde lejos. Tiene aires de gran señor y un aplomo inmenso, un aplomo de hombre muy corrido. A mí no me parece que la haya corrido demasiado, pero la verdad es que sus ademanes son los de un hombre a quien nunca faltaron cinco duros en la cartera. A los acreedores los trata a patadas y los acreedores le sonríen y le miran con aprecio, por lo menos por fuera. No faltó quien pensara en meterlo en el Juzgado y empapelarlo, pero el caso es que hasta ahora nadie había roto el fuego. A don Leonardo lo que más le gusta decir son dos cosas: palabritas del francés, como por ejemplo, «madame», y «rue», y «cravate», y también «nosotros los Meléndez». Don Leonardo es un hombre culto, un hombre que denota saber muchas cosas. Juega siempre un par de partiditas de damas y no bebe nunca más que café con leche. A los de las mesas próximas que ve fumando tabaco rubio les dice, muy fino: «¿Me da usted un papel de fumar? Quisiera liar un pitillo de picadura, pero me encuentro sin papel.» Entonces el otro se confía: «No, no gasto. Si quiere usted un pitillo hecho...» Don Leonardo pone un gesto ambiguo y tarda unos segundos en responder. «Bueno, fumaremos rubio por variar. A mí la hebra no me gusta mucho, créame usted.» A veces el de al lado le dice no más que «no, papel no tengo, siento no poder complacerle», y entonces don Leonardo se queda sin fumar.

Acodados sobre el viejo, sobre el costroso mármol de los veladores, los clientes ven pasar a la dueña, casi sin mirarla ya, mientras piensan, vagamente, en ese mundo que, ¡ay!, no fué lo que pudo haber sido, en ese mundo en el que todo ha ido fallando poco a poco, sin que nadie se lo explicase, a lo mejor por una minucia insignificante. Muchos de los mármoles de los veladores han sido antes lápidas en las Sacramentales; en algunos, que todavía guardan las letras, un ciego podría leer, pasando las yemas de los dedos por debajo de la mesa: «Aquí yacen los restos mortales de la señorita Esperanza Redondo, muerta en la flor de la juventud», o bien «R. I. P. El Excmo. Sr. D. Ramiro López Puente. Subsecretario de Fomento.»

Los clientes de los Cafés son gentes que creen que las cosas pasan porque sí, que no merece la pena poner remedio a nada. En el de doña Rosa, todos fuman y los más meditan, a solas, sobre las pobres, amables, entrañables cosas que les llenan, o les vacian, la vida entera. Hay quien pone al silencio un ademán soña-



ENRIQUE HERREROS *La Colmena*

dor, de imprecisa recordación, y hay también quien hace memoria con la cara absorta y en la cara pintado el gesto de la bestia ruin, de la amorosa, suplicante bestia cansada: la mano sujetando la frente y el mirar lleno de amargura como un mar encalmado.

Hay tardes en que la conversación muere de mesa en mesa, una conversación sobre gatas paridas, o sobre el suministro, o sobre aquel niño muerto que alguien no recuerda, sobre aquel niño muerto que, ¿no se acuerda usted?, tenía el pelito rubio, era muy mono y más bien delgadito, llevaba siempre un jersey de punto color beige y debía andar por los cinco años. En estas tardes, el corazón del Café late como el de un enfermo, sin compás, y el aire se hace como más espeso, más gris, aunque de cuando en cuando lo cruce, como un relámpago, un aliento más tibio que no se sabe de dónde viene, un aliento lleno de esperanza, que abre, por unos segundos, un agujerito en cada espíritu.

A don Jaime Arce, que tiene un gran aire a pesar de todo, no hacen más que protestarle letras. En el Café, parece que no, todo se sabe. Don Jaime pidió un crédito a un Banco, se lo dieron y firmó unas letras. Después vino lo que vino. Se metió en un negocio donde lo engañaron, se quedó sin un real, le presentaron las letras al cobro y dijo que no podía pagarlas. Don Jaime Arce es, lo más seguro, un hombre honrado y de mala suerte, de mala pata en esto del dinero. Muy trabajador no es, ésa es la verdad, pero tampoco tuvo nada de suerte. Otros tan vagos o más que él, con un par de golpes afortunados, se hicieron con unos miles de duros, pagaron las letras y andan ahora por ahí fumando buen tabaco y todo el día en *taxi*. A don Jaime Arce no le pasó esto, le pasó todo lo contrario. Ahora anda buscando un destino, pero no lo encuentra. El se hubiera puesto a trabajar en cualquier cosa, en lo primero que saliese, pero no salía nada que mereciese la pena y se pasaba el día en el Café, con la cabeza apoyada en el respaldo de peluche, mirando para los dorados del techo. A veces cantaba por lo bajo algún que otro trozo de zarzuela mientras llevaba el compás con el pie. Don Jaime no solía pensar en su desdicha; en realidad no solía pensar nunca en nada. Miraba para los espejos y se decía, «¿Quién habrá inventado los espejos?» Después miraba para una persona cualquiera, fijamente, casi con impertinencia: «¿Tendrá hijos esa mujer? A lo mejor, es una vieja pudibunda.» «¿Cuántos tuberculosos habrá ahora en este Café?» Don Jaime se hacía un cigarrillo finito, una pajita, y lo encendía. «Hay quien es un artista afilando lápices, les saca una punta que clavaría como una aguja y no la estropean jamás.» Don Jaime cambia de postura, se le estaba durmiendo una pierna. «¡Qué misterioso es esto! Tas, tas, tas, tas, y así toda la vida, día y noche, invierno y verano: el corazón.»

A una señora silenciosa que suele sentarse al fondo, conforme se sube a los billares, se le murió un hijo, aún no hace un mes. El joven se llamaba Paco y estaba preparándose para Correos. Al principio dijeron que le había dado un paralís, pero después se vió que no, que lo que le dió fué la meningitis. Duró poco y además perdió el sentido en seguida. Se sabía ya todos los pueblos de León, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva y parte de Valencia (Castellón y la mitad, sobre poco más o menos, de Alicante); fué una pena grande que se muriese. Paco había andado siempre medio malo desde una mojadura que se dió

un invierno, siendo niño. Su madre se había quedado sola, porque su otro hijo, el mayor, andaba por el mundo, no se sabía bien dónde. Por las tardes se iba al Café de doña Rosa, se sentaba al pie de la escalera y allí se estaba las horas muertas, cogiendo calor. Desde la muerte del hijo, doña Rosa estaba muy cariñosa con ella. Hay personas a quienes les gusta estar atentas con los que van de luto. Aprovechan para dar consejos o pedir resignación o presencia de ánimo y lo pasan muy bien. Doña Rosa, para consolar a la madre de Paco, le suele decir que, para haberse quedado tonto, más valió que Dios se lo llevara. La madre la miraba con una sonrisa de conformidad y le decía que claro que, bien mirado, tenía razón. La madre de Paco se llama Isabel, doña Isabel Montes, viuda de Sanz. Es una señora aún de cierto buen ver, que lleva una capita algo raída. Tiene aire de ser de buena familia. En el Café suelen respetar su silencio y sólo muy de tarde en tarde alguna persona conocida, generalmente una mujer, de vuelta de los lavabos, se apoya en su mesa para preguntarle: «¿Qué? ¿Ya se va levantando ese espíritu?» Doña Isabel sonríe y no contesta casi nunca; cuando está algo más animada, levanta la cabeza, mira para la amiga y dice: «¡Qué guapetona está usted, Fulanita!» Lo más frecuente, sin embargo, es que no diga nunca nada: un gesto con la mano, al despedirse, y en paz. Doña Isabel sabe que ella es de otra clase, de otra manera de ser distinta, por lo menos.

Una señorita casi vieja llama al cerillero.

—¡Padilla!

—¡Voy, señorita Elvira!

—Un tritón.

La mujer rebusca en su bolso, lleno de tiernas deshonestas cartas antiguas, y pone treinta y cinco céntimos sobre la mesa.

—Gracias.

—A usted.

Enciende el cigarro y echa una larga bocanada de humo, con el mirar perdido. Al poco rato, la señorita vuelve a llamar.

—¡Padilla!

—¡Voy, señorita Elvira!

—¿Le has dado la carta a ése?

—Sí, señorita.

—¿Qué te dijo?

—Nada, no estaba en casa. Me dijo la criada que descuidase, que se la daría sin falta a la hora de la cena.

La señorita Elvira se calla y sigue fumando. Hoy está como algo destemplada, siente escalofríos y nota que le baila un poco todo lo que ve. La señorita Elvira lleva una vida perra, una vida que, bien mirado, ni merecería la pena vivirla. No hace nada, eso es cierto, pero por no hacer nada, ni come siquiera. Lee novelas, va al Café, se fuma algún que otro tritón y está a lo que caiga. Lo malo es que lo que cae suele ser de Pascuas a Ramos y, para eso, casi siempre de desecho de tienta y defectuoso.

A don José Rodríguez de Madrid le tocó un premio de la pedrea, en el último sorteo. Los amigos le dicen:

—Ha habido suertecilla, ¿eh?

Don José responde siempre lo mismo, parece que se lo tiene aprendido:

—¡Bah! Ocho cochinos durejos.

—No, hombre, no explique, que no le vamos a pedir a usted nada.

Don José es escribiente de un Juzgado y parece ser que tiene algunos ahorrillos. También dicen que se casó con una mujer rica, una moza manchega que se murió pronto dejándole todo a don José, y que él se dió buena prisa en vender los cuatro viñedos y los dos olivares que había porque aseguraba que los aires del campo le hacían mal a las vías respiratorias, y que lo primero de todo era cuidarse.

Don José, en el Café de doña Rosa, pide siempre copita; él no es un cursi ni un pobretón de esos de café con leche. La dueña lo mira casi con simpatía por eso de la común afición al ojén. «El ojén es lo mejor del mundo: es estomacal, diurético y reconstituyente; cría sangre y aleja el espectro de la impotencia.» Don José habla siempre con mucha propiedad. Una vez, hace ya un par de años, poco después de terminarse la guerra civil, tuvo un altercado con el violinista. La gente, casi toda, aseguraba que la razón la tenía el violinista, pero don José llamó a la dueña y le dijo: «O echa usted a puntapiés a ese rojo irrespetuoso y sinvergüenza, o yo no vuelvo a pisar el local.» Doña Rosa, entonces, puso al violinista en la calle y ya no se volvió a saber más de él. Los clientes, que antes daban la razón al violinista, empezaron a cambiar de opinión y al final ya decían que doña Rosa había hecho muy bien, que era necesario sentar mano dura y hacer un escarmiento. «Con estos desplantes, ¡cualquiera sabe a dónde iríamos a parar!» Los clientes, para decir esto, adoptaban un aire serio, ecuánime, un poco vergonzante. «Si no hay disciplina no hay manera de hacer nada bueno, nada que merezca la pena», se oía decir por las mesas.

Algún hombre ya metido en años cuenta a gritos la broma que le gastó, va ya para el medio siglo, a Madame Pimentón.

—La muy imbécil se creía que me la iba a dar. Sí, sí... ¡Estaba lista! La invité a unos blancos y al salir se rompió la cara contra la puerta. ¡Ja, ja! Echaba sangre como un becerro. Decía «Oh, la, la; oh, la, la», y se marchó escupiendo las tripas. ¡Pobre desgraciada, andaba siempre bebida! ¡Bien mirado, hasta daba risa!

Algunas caras, desde las próximas mesas, lo miran casi con envidia. Son las caras de las gentes que sonríen en paz, con beatitud, en esos instantes en que, casi sin darse cuenta, llegan a no pensar en nada. La gente es cobista por estupidez y, a veces, sonríen aunque en el fondo de su alma sientan una repugnancia inmensa, una repugnancia que casi no pueden contener. Por coba se puede llegar hasta al asesinato; seguramente que ha habido más de un crimen que se haya hecho por quedar bien, por dar coba a alguien.

—A todos estos mangantes hay que tratarlos así; las personas decentes no podemos dejar que se nos suban a las barbas. ¡Ya lo decía mi padre! ¿Quieres uvas? Pues entra por uvas. ¡Ja, ja! ¡La muy zorrupia no volvió a arrimarse por allí!

Corre por entre las mesas un gato gordo, reluciente; un gato lleno de salud y de bienestar; un gato orondo y presuntuoso. Se mete entre las piernas de una señora y la señora se sobresalta.

—¡Gato del diablo! ¡Largo de aquí!

El hombre de la historia le sonríe con dulzura.

—Pero, señora, ¡pobre gato! ¿Qué mal le hacía a usted?

Un jovencito melenudo hace versos entre la baraúnda. Está evadido, no se da cuenta de nada; es la única manera de poder hacer versos hermosos. Si mirase para los lados se le escaparía la inspiración. Eso de la inspiración debe ser como una mariposita ciega y sorda, pero muy luminosa; si no, no se explicarían muchas cosas.

El joven poeta está componiendo un poema largo, que se llama «Destino». Tuvo sus dudas sobre si debía poner «El destino», pero al final, y después de consultar con algunos poetas ya más hechos, pensó que no, que sería mejor titularlo «Destino», simplemente. Era más sencillo, más evocador, más misterioso. Además, así, llamándole «Destino», quedaba más sugeridor, más... ¿cómo diríamos?, más impreciso, más poético. Así no se sabía si se quería aludir a «el destino» o a «un destino», a «destino incierto», a «destino fatal» o «destino feliz» o «destino azul» o «destino violado». «El destino» ataba más, dejaba menos campo para que la imaginación volase en libertad, desligada de toda traba.

El joven poeta llevaba ya varios meses trabajando en su poema. Tenía ya trescientos y pico de versos, una maqueta cuidadosamente dibujada de la futura edición y una lista de posible suscriptores, a quienes, en su hora, se les enviaría un boletín, por si querían cubrirlo. Había ya elegido también el tipo de imprenta (un tipo sencillo, claro, clásico; un tipo que se leyese con sosiego; vamos, queremos decir un *bodoni*), y tenía ya redactada la justificación de la tirada. Dos dudas, sin embargo, atormentaban aún al joven poeta: el poner o no poner el «Laus Deo» rematando el colofón, y el redactar por sí mismo, o no redactar por sí mismo, la nota biográfica para la solapa de la sobrecubierta.

Doña Rosa no era, ciertamente, lo que se suele decir una sensitiva.

—Y lo que le digo, ya lo sabe. Para golfos ya tengo bastante con mi cuñado. ¡Menudo pendón! Usted está todavía muy verdecito, ¿me entiende?, muy verdecito. ¡Pues estaría bueno! ¿Dónde ha visto usted que un hombre sin cultura y sin principios ande por ahí, tosiendo y pisando fuerte como un señorito? ¡No seré yo quien lo vea, se lo juro!

Doña Rosa sudaba por el bigote y por la frente.

—Y tú, pasmado, ya estás yendo por el periódico. ¡Aquí no hay respeto ni hay decencia, eso es, lo que pasa! ¡Ya os daría yo para el pelo, ya, si algún día me cabreara! ¡Habráse visto!

Doña Rosa clava sus ojitos de ratón sobre Pepe, el viejo camarero llegado cuarenta o cuarenta y cinco años atrás de Mondoñedo. Detrás de los gruesos cristales, los ojitos de doña Rosa parecen los atónitos ojos de un pájaro disecado.

—¡Qué miras! ¡Qué miras! ¡Bobo! ¡Estás igual que el día que llegaste! ¡A vosotros no hay Dios que os quite el pelo de la dehesa! ¡Anda, espabila y tengamos la fiesta en paz, que si fueras más hombre ya te había puesto de patas en la calle! ¿Me entiendes? ¡Pues nos ha merengao!

Doña Rosa se palpa el vientre y vuelve de nuevo a tratarlo de usted.

—Ande, ande... Cada cual a lo suyo. Ya sabe, no perdamos ninguno la perspectiva, ¡qué leñe!, ni el respeto, ¿me entiende?, ni el respeto.

Doña Rosa levantó la cabeza y respiró con profundidad. Los pelitos de su bigote se estremecieron con un gesto retador, con un gesto airoso, solemne, como el de los negros cuernecitos de un grillo enamorado y orgulloso.

Flota en el aire como un pesar que se va clavando en los corazones. Los corazones no duelen y pueden sufrir, hora tras hora, hasta toda una vida, sin que nadie sepamos nunca, demasiado a ciencia cierta, qué es lo que pasa.

Un señor de barbita blanca le da trocitos de bollo suizo, mojados en café con leche, a un niño morenucho que tiene sentado sobre las rodillas. El señor se llama don Trinidad García Sobrino y es prestamista. Don Trinidad tuvo una primera juventud turbulenta, llena de complicaciones y de veleidades, pero en cuanto murió su padre se dijo: «De ahora en adelante hay que tener cautela; si no, la pringas, Trinidad», se dedicó a los negocios y al buen orden y acabó rico. La ilusión de toda su vida hubiera sido llegar a diputado; él pensaba que ser uno de quinientos entre veinticinco millones no estaba nada mal. Don Trinidad anduvo coqueteando varios años con algunos personajes de tercera fila del partido de Gil Robles, a ver si conseguía que lo sacasen diputado; a él el sitio le era igual; no tenía ninguna demarcación preferida. Se gastó algunos cuartos en convites, dió su dinero para propaganda, oyó buenas palabras, pero al final no presentaron su candidatura por lado alguno y ni siquiera lo llevaron a la tertulia del jefe. Don Trinidad pasó por momentos duros, de graves crisis de ánimo, y al final acabó haciéndose lerrouxista. En el partido radical parece que le iba bastante bien, pero en esto vino la guerra y con ella el fin de su poco brillante, y no muy dilatada, carrera política. Ahora don Trinidad vivía apartado de la «cosa pública», como aquel día memorable dijera don Alejandro, y se conformaba con que lo dejaran vivir tranquilo, sin recordarle tiempos pasados, mientras seguía dedicándose al lucrativo menester del préstamo a interés.

Por las tardes se iba con el nieto al Café de doña Rosa, le daba de merendar y se estaba callado, oyendo la música o leyendo el periódico, sin meterse con nadie.

Doña Rosa se apoya en una mesa y sonríe.

—¿Qué me dice, Elvirita?

—Pues ya ve usted, señora, poca cosa.

La señorita Elvira chupa del cigarro y ladea un poco la cabeza. Tiene las mejillas ajadas y los párpados rojos, como de tenerlos delicados.

—¿Se le arregló aquello?

—¿Cuál?

—Lo de...

—No, salió mal. Anduvo conmigo tres días y después me regaló un frasco de fijador.

La señorita Elvira sonríe. Doña Rosa entorna la mirada, llena de pesar.

—¡Es que hay gente sin conciencia, hija!

—¡Psché! ¿Qué más da?

Doña Rosa se le acerca, le habla casi al oído.

—¿Por qué no se arregla con don Pablo?

—Porque no quiero. Una también tiene su orgullo, doña Rosa.

—¡Nos ha merengao! ¡Todas tenemos nuestras cosas! Pero lo que yo le digo a usted, Elvirita, y ya sabe que yo siempre quiero para usted lo mejor, es que con don Pablo bien le iba.

—No tanto. Es un tío muy exigente. Y además un baboso. Al final ya lo aborrecía, ¡qué quiere usted!, ya me daba hasta repugnancia.

Doña Rosa pone la dulce voz, la persuasiva voz de los consejos.

—¡Hay que tener más paciencia, Elvirita! ¡Usted es aún muy niña!

—¿Usted cree?

La señorita Elvira escupe debajo de la mesa y se seca la boca con la vuelta de un guante.

Un impresor enriquecido que se llama Vega, don Mario de la Vega, se fuma un puro descomunal, un puro que parece de anuncio. El de la mesa de al lado le trata de resultar simpático.

—¡Buen puro se está usted fumando, amigo!

Vega le contesta sin mirarle, con solemnidad:

—Sí, no es malo, mi duro me costó.

Al de la mesa de al lado, que es un hombre raquítico y sonriente, le hubiera gustado decir algo así como «¡Quién como usted!», pero no se atrevió; por fortuna, le dió la vergüenza a tiempo. Miró para el impresor, volvió a sonreír con humildad, y le dijo:

—¿Un duro nada más? Parece lo menos de siete pesetas.

—Pues no: un duro y treinta de propina. Yo con esto ya me conformo.

—¡Ya puede!

—¡Hombre! No creo yo que haga falta ser un Romanones para fumar estos puros.

—Un Romanones, no, pero ya ve usted, yo no me lo podría fumar, y como yo muchos de los que estamos aquí.

—¿Quiere usted fumarse uno?

—¡Hombre...!

Vega sonrió, casi arrepintiéndose de lo que iba a decir.

—Pues trabaje usted como trabajo yo.

El impresor soltó una carcajada violenta, descomunal. El hombre raquítico y sonriente de la mesa de al lado dejó de sonreír. Se puso colorado, notó un calor quemándole las orejas y los ojos empezaron a escocerle. Agachó la vista para no enterarse de que todo el Café le estaba mirando; él, por lo menos, se imaginaba que todo el Café le estaba mirando.

Mientras don Pablo, que es un miserable que ve las cosas al revés, sonríe contando lo de Madame Pimentón, la señorita Elvira deja caer la colilla y la pisa. La señorita Elvira, de cuando en cuando, tiene gestos de verdadera princesa.

—¿Qué daño le hacía a usted el gatito? ¡Michino, michino, toma, toma...!

Don Pablo mira a la señora.

—¡Hay que ver qué inteligentes son los gatos! Discurren mejor que algunas

personas. Son unos animalitos que lo entienden todo. ¡Michino, michino, toma, toma...!

El gato se aleja sin volver la cabeza y se mete en la cocina.

—Yo tengo un amigo, hombre adinerado y de gran influencia, no se vaya usted a creer que es ningún pelado, que tiene un gato persa que atiende por *Sultán*, que es un prodigio.

—¿Sí?

—¡Ya lo creo! Le dice «*Sultán*, ven», y el gato viene moviendo su rabo hermoso, que parece un plumero. Le dice «*Sultán*, vete», y allá se va *Sultán* como un caballero muy digno. Tiene unos andares muy vistosos y un pelo que parece seda. No creo yo que haya muchos gatos como ése; ése, entre los gatos, es algo así como el duque de Alba entre las personas. Mi amigo lo quiere como a un hijo. Claro que también es verdad que es un gato que se hace querer.

Don Pablo pasea su mirada por el Café. Hay un momento que tropieza con la de la señorita Elvira. Don Pablo pestañea y vuelve la cabeza.

—Y lo cariñosos que son los gatos. ¿Usted se ha fijado en lo cariñosos que son? Cuando cogen cariño a una persona ya no se lo pierden en toda la vida.

Don Pablo carraspea un poco y pone la voz grave, importante.

—¡Ejemplo deberían tomar muchos seres humanos!

—Verdaderamente.

Don Pablo respira con profundidad. Está satisfecho. La verdad es que eso de «ejemplo deberían tomar, etc.», es algo que le ha salido bordado.

Pepe, el camarero, se vuelve a su rincón sin decir ni palabra. Al llegar a sus dominios, apoya una mano sobre el respaldo de una silla y se mira, como si mirase algo muy raro, muy extraño, en los espejos. Se ve de frente, en el de más cerca; de espalda, en el del fondo; de perfil, en los de las esquinas.

—A esta tía bruja lo que le vendría de primera es que la abrieran en canal un buen día. ¡Cerda! ¡Tía zorra!

Pepe es un hombre a quien las cosas se le pasan pronto; le basta con decir por lo bajo una frasecita que no se hubiera atrevido jamás a decir en voz alta.

—¡Usurera! ¡Guarra! ¡Que te comes el pan de los pobres!

A Pepe le gusta mucho decir frases lapidarias en los momentos de mal humor. Después se va distrayendo poco a poco y acaba por olvidarse de todo.

Dos niños de cuatro o cinco años juegan aburridamente, sin ningún entusiasmo, al tren por entre las mesas. Cuando van hacia el fondo, va uno haciendo de máquina y otro de vagón. Cuando vuelven hacia la puerta, cambian. Nadie les hace caso, pero ellos siguen impasibles, desganados, andando para arriba y para abajo con una seriedad tremenda. Son dos niños ordenancistas, consecuentes, dos niños que juegan al tren, aunque se aburren como ostras, porque se han propuesto divertirse y, para divertirse, se han propuesto, pase lo que pase, jugar al tren durante toda la tarde. Si ellos no lo consiguen, ¿qué culpa tienen? Ellos hacen todo lo posible.

Pepe los mira y les dice,

—Que os vais a ir a caer...

Pepe habla el castellano, aunque lleva ya casi medio siglo en Castilla, traduciendo directamente del gallego. Los niños le contestan «no, señor», y siguen

jugando al tren sin fe, sin esperanza, incluso sin caridad, como cumpliendo un penoso deber.

Doña Rosa se mete en la cocina.

—¿Cuántas onzas echaste, Gabriel?

—Dos, señorita.

—¿Lo ves? ¿Lo ves? ¡Así no hay quien pueda! ¡Y después, que si bases de trabajo, y que si... ¿No te dije bien claro que no echases más que onza y media? Con vosotros no vale hablar en español, no os da la gana de entender.

Doña Rosa respira y vuelve a la carga. Respira como una máquina, jadeante, precipitada: todo el cuerpo en sobresalto y un silbido roncándole por el pecho.

—Y si a don Pablo le parece que está muy claro, que se vaya con su señora a donde se lo den mejor. ¡Pues estaría bueno! ¡Habráse visto! Lo que no sabe ese piernas desgraciado es que lo que aquí sobran, gracias a Dios, son clientes. ¿Te enteras? Si no le gusta, que se vaya; eso saldremos ganando. ¡Pues ni que fueran reyes! Su señora es una víbora, que me tiene muy harta. ¡Muy harta es lo que estoy yo de la doña Pura!

Gabriel la previene, como todos los días.

—¡Que le van a oír, señorita!

—¡Que me oigan si quieren; para eso lo digo! ¡Yo no tengo pelos en la lengua! ¡Lo que yo no sé es cómo ese mastuerzo se atrevió a despedir a la Elvirita, que es igual que un ángel y que no vivía pensando más que en darle gusto, y aguanta como un cordero a la liosa de doña Pura, que es un culebrón siempre riéndose por lo bajo! En fin, como decía mi madre, que en paz descanse: ¡vivir para ver!

Gabriel trata de arreglar el desaguisado.

—¿Quiere que quite un poco?

—Tú sabrás lo que tiene que hacer un hombre honrado, un hombre que esté en sus cabales y no sea un ladrón. ¡Tú, cuando quieres, muy bien sabes lo que te conviene!

Padilla, el cerillero, habla con un cliente nuevo que le compró un paquete entero de tabaco.

—¿Y está siempre así?

—Siempre, pero no es mala. Tiene el genio algo fuerte, pero después no es mala.

—¡Pero a aquel camarero le llamó bobo!

—¡Anda, eso no importa! A veces también nos llama maricas y rojos.

El cliente nuevo no puede creer lo que está viendo.

—Y ustedes, ¿tan tranquilos?

—Sí, señor, nosotros tan tranquilos.

El cliente nuevo se encoge de hombros.

—Bueno, bueno...

El cerillero se va a dar otro recorrido al salón.

El cliente se queda pensativo.

—Yo no sé quién será más miserable, si esa foca sucia y enlutada o esta partida de gaznápiros. Si la agarrasen un día y le dieran una somanta entre todos,

a lo mejor entraba en razón. Pero ¡ca!, no se atreven. Por dentro estarán todo el día mentándole al padre, pero por fuera, ¡ya lo vemos! «¡Bobo, lárgate! ¡Ladrón, desgraciado!» Ellos, encantados. «Sí, señor, nosotros tan tranquilos.» ¡Ya lo creo! Caray con esta gente, ¡así da gusto!

El cliente sigue fumando. Se llama Mauricio Segovia y está empleado en la Telefónica. Digo todo esto porque, a lo mejor, después vuelve a salir. Tiene unos treinta y ocho o cuarenta años y el pelo rojo y la cara llena de pecas. Vive lejos, por Atocha; vino a este barrio por casualidad, vino detrás de una chica que, de repente, antes de que Mauricio se decidiese a decirle nada, dobló una esquina y se metió por el primer portal.

El limpiabotas va voceando:

—¡Señor Suárez! ¡Señor Suárez!

El señor Suárez, que tampoco es un habitual, se levanta de donde está y va al teléfono. Anda cojeando, cojeando de arriba, no del pie. Lleva un traje a la moda, de un color clarito, y usa lentes de pinza. Representa tener unos cincuenta años y parece dentista o peluquero. También parece, fijándose bien, un viajante de productos químicos. El señor Suárez tiene todo el aire de ser un hombre muy atareado, de esos que dicen al mismo tiempo: «Un exprés solo; el limpia; chico, búscame un *taxi*.» Estos señores tan ocupados, cuando van a la peluquería, se afeitan, se cortan el pelo, se hacen las manos, se limpian los zapatos y leen el periódico. A veces, cuando se despiden de algún amigo, le advierten: «De tal a tal hora estaré en el Café; después me daré una vuelta por el despacho, y a la caída de la tarde me pasaré por casa de mi cuñado; los teléfonos vienen en la guía; ahora me voy porque tengo todavía multitud de pequeños asuntos que resolver.» De estos hombres se ve en seguida que son los triunfadores, los señalados, los acostumbrados a mandar.

Por el teléfono, el señor Suárez habla en voz baja, atiplada, una voz de lila, un poco redicha. La chaqueta le está algo corta y el pantalón le queda ceñido, como el de un torero.

—¿Eres tú?

—...

—¡Descarado, más que descarado! ¡Eres un carota!

—...

—Sí... Si... Bueno, como tú quieras.

—...

—Entendido. Bien; descuida, que no faltaré.

—...

—Adiós, chato.

—...

—¡Je, je! ¡Tú siempre con tus cosas! Adiós, pichón; ahora te recojo.

El señor Suárez vuelve a su mesa. Va sonriendo y ahora lleva la cojera algo temblona, como estremecida; ahora lleva una cojera casi cachonda, una cojera coqueta, casquivana. Paga su café, pide un *taxi* y, cuando se lo traen, se levanta y se va. Mira con la frente alta, como un gladiador romano; va rebosante de satisfacción, radiante de gozo.

Alguien lo sigue con la mirada hasta que se lo traga la puerta giratoria. Sin

duda alguna hay personas que llaman más la atención que otras. Se les conoce porque tienen como una estrellita en la frente.

La dueña da media vuelta y va hacia el mostrador. La cafetera niquelada borbotea pariendo sin cesar tazas de café exprés, mientras la registradora de cobriza antigüedad suena constantemente.

Algunos camareros de caras fláccidas, tristonas, amarillas, esperan, embutidos en sus trasnochados *smokings*, con el borde de la bandeja apoyado sobre el mármol, a que el encargado les dé las consumiciones y las doradas y plateadas chapitas de las vueltas.

El encargado cuelga el teléfono y reparte lo que le piden.

—¿Conque otra vez hablando por ahí, como si no hubiera nada que hacer?

—Es que estaba pidiendo más leche, señorita.

—¡Sí, más leche! ¿Cuánta han traído esta mañana?

—Como siempre, señorita: sesenta.

—¿Y no ha habido bastante?

—No, parece que no va a llegar.

—Pues, hijo, ¡ni que estuviésemos en la Maternidad! ¿Cuánta has pedido?

—Veinte más.

—¿Y no sobrará?

—No creo.

—¿Cómo «no creo»? ¡Nos ha merengao! ¿Y si sobra, di?

—No, no sobrará. Vamos, ¡digo yo!

—Sí, «digo yo», como siempre, «digo yo», eso es muy cómodo. ¿Y si sobra?

—No, ya verá cómo no ha de sobrar. Mire usted cómo está el salón.

—Sí, claro, cómo está el salón, cómo está el salón. Eso se dice muy pronto. ¡Porque soy honrada y doy bien, que si no ya verías a dónde se iban todos! ¡Pues menudos son!

Los camareros, mirando para el suelo, procuran pasar desapercibidos.

—Y vosotros, a ver si os alegráis. ¡Hay muchos cafés solos en esas bandejas! ¿Es que no sabe la gente que hay suizos, y mojicones, y torteles? No, ¡si ya lo sé! ¡Si sois capaces de no decir nada! Lo que quisierais es que me viera en la miseria, vendiendo los cuarenta iguales. ¡Pero os reventáis! Ya sé yo con quiénes me juego la tela. ¡Estáis buenos! Anda, vamos, mover las piernas y pedir a cualquier santo que no se me suba la sangre a la cabeza.

Los camareros, como quien oye llover, se van marchando del mostrador con los servicios. Ni uno solo mira para doña Rosa. Ninguno piensa, tampoco, en doña Rosa.

Uno de los hombres que, de codos sobre el velador, ya sabéis, se sujeta la pálida frente con la mano—triste y amarga la mirada, preocupada y como sobrecogida la expresión—, habla con el camarero. Trata de sonreír con dulzura, parece un niño abandonado que pide agua en una casa del camino.

El camarero hace gestos con la cabeza y llama al echador.

Luis, el echador, se acerca hasta la dueña.

—Señorita, dice Pepe que aquel señor no quiere pagar.

—Pues que se las arregle como pueda para sacarle los cuartos; eso es cosa

suya; si no se los saca, dile que se le pegan al bolsillo y en paz. ¡Hasta ahí podíamos llegar!

La dueña se ajusta los lentes y mira.

—¿Cuál es?

—Aquel de allí, aquel que lleva gafitas de hierro.

—¡Anda, qué tío, pues esto sí que tiene gracia! ¡Con esa cara! Oye, ¿y por qué regla de tres no quiere pagar?

—Ya ve... Dice que se ha venido sin dinero.

—¡Pues sí, lo que faltaba para el duro! ¡Lo que sobran en este país son pícaros!

El echador, sin mirar para los ojos de doña Rosa, habla con un hilo de voz:

—Dice que cuando tenga ya vendrá a pagar.

Las palabras, al salir de la garganta de doña Rosa, suenan como el latón.

—Eso dicen todos, y después, para uno que vuelve, cien se largan, y si te he visto no me acuerdo. ¡Ni hablar! ¡Cría cuervos y te sacarán los ojos! Dile a Pepe que ya sabe: a la calle con suavidad, y en la acera, dos patadas bien dadas donde se tercie. ¡Pues nos ha merengao!

El echador se marchaba cuando doña Rosa volvió a hablarle.

—¡Oye! ¡Dile a Pepe que se fije en la cara!

—Sí, señorita.

Doña Rosa se quedó mirando para la escena. Luis llega, siempre con sus lecheras, hasta Pepe y le habla al oído.

—Eso es todo lo que dice. Por mí, ¡bien lo sabe Dios!

Pepe se acerca al cliente y éste se levanta con lentitud. Es un hombrecillo desmedrado, paliducho, enclenque, con lentes de pobre alambre sobre la mirada. Lleva la americana raída y el pantalón desflecado. Se cubre con un flexible gris oscuro, con la cinta llena de grasa, y lleva un libro forrado de papel de periódico debajo del brazo.

—Si quiere le dejo el libro.

—No. Ande, a la calle, no me alborote.

El hombre va hacia la puerta con Pepe detrás. Los dos salen afuera. Hace frío y las gentes pasan presurosas. Los vendedores vocean los diarios de la tarde. Un tranvía tristemente, trágicamente, casi lúgubremente bullanguero, baja por la calle de Fuencarral.

El hombre no es un cualquiera, no es uno de tantos, no es un hombre vulgar, un hombre del montón, un ser corriente y moliente; tiene un tatuaje en el brazo izquierdo y una cicatriz en la ingle. Ha hecho sus estudios y traduce algo el francés. Ha seguido con atención el ir y venir del movimiento intelectual y literario, y hay algunos folletones de *El Sol* que todavía podría repetirlos casi de memoria. De mozo tuvo una novia suiza y compuso poesías ultraístas.

El limpia habla con don Leonardo. Don Leonardo le está diciendo:

—Nosotros los Meléndez, añoso tronco emparentado con las más rancias familias castellanas, hemos sido otrora dueños de vidas y haciendas. Hoy, ya lo ve usted, ¡casi en medio de la rue!

El limpia siente admiración por don Leonardo. El que don Leonardo le haya robado sus ahorros es, por lo visto, algo que le llena de pasmo y de lealtad. Hoy don Leonardo está locuaz con él y él se aprovecha y retoza a su alrededor como

un perrillo faldero. Hay días, sin embargo, en que tiene peor suerte y don Leonardo lo trata a patadas. En esos días desdichados, el limpia se le acerca sumiso y le habla humildemente, quedamente:

—¡Qué dice usted!

Don Leonardo ni le contesta. El limpia no se preocupa y vuelve a insistir:

—¡Buen día de frío!

—Sí.

El limpia entonces sonríe. Es feliz y, por ser correspondido, hubiera dado gustoso otros seis mil duros.

—¿Le saco un poco de brillo?

El limpia se arrodilla, y don Leonardo, que casi nunca suele ni mirarle, pone el pie con displicencia en la plantilla de hierro de la caja.

Pero hoy, no. Hoy don Leonardo está contento. Seguramente está redondeando el anteproyecto para la creación de una importante Sociedad Anónima.

—En tiempos, ¡oh mon Dieu!, cualquiera de nosotros se asomaba a la Bolsa y allí nadie compraba ni vendía hasta ver lo que hacíamos.

—¡Hay que ver! ¿Eh?

Don Leonardo hace un gesto ambiguo con la boca, mientras con la mano dibuja jeribeques en el aire.

—¿Tiene usted un papel de fumar?—dice al de la mesa de al lado—; quisiera fumar un poco de picadura y me encuentro sin papel en este momento.

El limpia calla y disimula; sabe que es su deber.

Doña Rosa se acerca a la mesa de Elvirita, que había estado mirando para la escena del camarero y el hombre que no pagó el café.

—¿Ha visto usted, Elvirita?

La señorita Elvira tarda unos instantes en responder.

—Pobre chico. A lo mejor no ha comido en todo el día, doña Rosa.

—¿Usted también me sale romántica? ¡Pues vamos servidos! Le juro a usted que a corazón tierno no hay quien me gane, pero ¡con esos abusos!

Elvirita no sabe qué contestar. La pobre es una sentimental que se echó a la vida para no morirse de hambre, por lo menos, demasiado de prisa. Nunca supo hacer nada y, además, tampoco es guapa ni de modales finos. En su casa, de niña, no vió más que desprecio y calamidades. Elvirita era de Burgos, hija de un punto de mucho cuidado, que se llamó, en vida, Fidel Hernández. A Fidel Hernández, que mató a la Eudosia, su mujer, con una lezna de zapatero, lo condenaron a muerte y lo agarrotó Gregorio Mayoral en el año 1909. Lo que él decía: «Si la mato a sopas con sulfato no se entera ni Dios.» Elvirita, cuando se quedó huérfana tenía once o doce años y se fué a Villalón, a vivir con una abuela que era la que pasaba el cepillo del pan de San Antonio en la parroquia. La pobre vieja vivía mal, y cuando le agarrotaron al hijo empezó a desinflarse y al poco tiempo se murió. A Elvirita la embromaban las otras mozas del pueblo enseñándole la picota y diciéndole: «¡En otra igual colgaron a tu padre, tía asquerosa!» Elvirita, un día que ya no pudo aguantar más, se largó del pueblo con un asturiano que vino a vender peladillas por la función. Anduvo con él dos años largos, pero como le daba unas tundas tremendas que la deslomaba, un día, en Orense, lo mandó al cuerno, y se metió de pupila en casa de la Pelona, en la calle del Villar, donde conoció a una hija de la Marraca, la leñadora

de la pradera de Francelos, en Ribadavia, que tuvo doce hijas, todas busconas. Desde entonces, para Elvirita todo fué rodar y coser y cantar, digámoslo así.

La pobre estaba algo amargada, pero no mucho. Además, era de buenas inclinaciones y, aunque tímida, todavía un poco orgullosa.

Don Jaime Arce, aburrido de estar sin hacer nada, mirando para el techo y pensando en vaciedades, levanta la cabeza del respaldo y explica a la señora silenciosa del hijo muerto, a la señora que ve pasar la vida desde debajo de la escalera de caracol que sube a los billares:

—Infundios... Mala organización... También errores, no lo niego. Créame que no hay más. Los Bancos funcionan defectuosamente, y los notarios, con sus oficiosidades, con sus precipitaciones, echan los pies por alto antes de tiempo y organizan semejante desbarajuste que después no hay quien se entienda.

Don Jaime pone un mundano gesto de resignación.

—Luego viene lo que viene: los protestos, los líos y la monda.

Don Jaime Arce habla despacio, con parsimonia, incluso con cierta solemnidad. Cuida el ademán y se preocupa por dejar caer las palabras lentamente, como para ir viendo, y midiendo y pesando, el efecto que hacen. En el fondo, no carece también de cierta sinceridad. La señora del hijo muerto, en cambio, es como una tonta que no dice nada; escucha y abre los ojos de una manera rara, de una manera que parece más para no dormirse que para atender.

—Eso es todo, señora, y lo demás, ¿sabe lo que le digo?, lo demás son macanas.

Don Jaime Arce es hombre que habla muy bien, aunque dice, en medio de una frase bien cortada, palabras poco finas como la monda o el despiporrio y otras por el estilo.

La señora lo mira y no dice nada. Se limita a mover la cabeza, para adelante y para atrás, con un gesto que tampoco significa nada.

—Y ahora, ¡ya ve usted!, en labios de la gente. ¡Si mi pobre madre levantara la cabeza!

La señora, la viuda de Sanz, doña Isabel Montes, cuando don Jaime andaba por lo de «¿Sabe lo que le digo?», empezó a pensar en su difunto, en cuando lo conoció, de veintitrés años, apuesto, elegante, muy derecho, con el bigote engomado. Un vaho de dicha recorrió, un poco confusamente, su cabeza, y doña Isabel sonrió, de una manera muy discreta, durante medio segundo. Después se acordó del pobre Paquito, de la cara de bobo que se le puso con la meningitis, y se entristeció de repente, incluso con violencia.

Don Jaime Arce, cuando abrió bien los ojos que había entornado para dar mayor fuerza a lo de «¡Si mi pobre madre levantara la cabeza!», se fijó en doña Isabel y le dijo, obsequioso:

—¿Se siente usted mal, señora? Está usted un poco pálida.

—No, nada, muchas gracias. ¡Ideas que se le ocurren a una!

Don Pablo, como sin querer, mira siempre un poco de reojo para la señorita Elvira. Aunque ya todo terminó, él no puede olvidar el tiempo que pasaron juntos. Ella, bien mirado, era buena, dócil, complaciente. Por fuera, don Pablo fingía como despreciarla y la llamaba tía guarra y meretriz, pero por den-

tro la cosa variaba. Don Pablo cuando, en voz baja, se ponía tierno, pensaba: «No son cosas del sexo, no; son cosas del corazón.» Después se le olvidaba y la hubiera dejado morir de hambre y de lepra con toda tranquilidad; don Pablo era así.

—Oye, Luis, ¿qué pasa con ese joven?

—Nada, don Pablo, que no le daba la gana de pagar el café que se había tomado.

—Habérmelo dicho, hombre, parecía buen muchacho.

—No se fíe; hay mucho mangante, mucho desaprensivo.

Doña Pura, la mujer de don Pablo, dice:

—Claro que hay mucho mangante y mucho desaprensivo; esa es la verdad ¡Si se pudiera distinguir! Lo que tendría que hacer todo el mundo es trabajar como Dios manda, ¿verdad, Luis?

—Puede; sí, señora.

—Pues eso. Así no habría dudas. El que trabaje que se tome su café y hasta un bollo suizo si le da la gana; pero el que no trabaje..., ¡pues mira! El que no trabaja no es digno de compasión; los demás no vivimos del aire.

Doña Pura está muy satisfecha de su discurso; realmente le ha salido muy bien.

Don Pablo vuelve otra vez la cabeza hacia la señora que se asustó del gato.

—Con estos tipos que no pagan el café hay que andarse con ojo, con mucho ojo. No sabe uno nunca con quién tropieza. Ese que acaban de echar a la calle, lo mismo es un ser genial, lo que se dice un verdadero genio como Cervantes o como Isaac Peral, que un fresco redomado. Yo le hubiera pagado el café. ¿A mí qué más me da un café de más que de menos?

—Claro.

Don Pablo sonrió, como quien, de repente, encuentra que tiene toda la razón.

—Pero eso no lo encuentra usted entre los seres irracionales. Los seres irracionales son más gallardos y no engañan nunca. Un gatito noble como ese, ¡je, je!, que tanto miedo la daba, es una criaturita de Dios, que lo que quiere es jugar, nada más que jugar.

A don Pablo le sube a la cara una sonrisa de beatitud. Si se le pudiese abrir el pecho, se le encontraría un corazón negro y pegajoso como la pez.

Pepe vuelve a entrar a los pocos momentos. La dueña, que tiene las manos en los bolsillos del mandil, los hombros echados para atrás y las piernas separadas, lo llama con una voz seca, cascada; con una voz que parece el chasquido de un timbre con la campanilla partida.

—Ven acá.

Pepe casi no se atreve a mirarla.

—¿Qué quiere?

—¿Le has arreado?

—Sí, señorita.

—¿Cuántas?

—Dos.

La dueña entorna los ojitos tras los cristales, saca las manos de los bolsillos y se las pasa por la cara, donde apuntan los cañotes de la barba, mal tapados por los polvos de arroz.

—¿Dónde se las has dado?

—Donde pude; en las piernas.

—Bien hecho. ¡Para que aprenda! ¡Así otra vez no querrá robarle el dinero a las gentes honradas!

Doña Rosa, con sus manos gordezuelas apoyadas sobre el vientre, hinchado como un pellejo de aceite, es la imagen misma de la venganza del bien nutrido con el hambriento. ¡Sinvergüenzas! ¡Perros! De sus dedos como morcillas se reflejan hermosos, casi lujuriosos, los destellos de las lámparas.

Pepe, con la mirada humilde, se aparta de la dueña. En el fondo, aunque no lo sepa demasiado, tiene la conciencia tranquila.

Don José Rodríguez de Madrid está hablando con dos amigos que juegan a las damas.

—Ya ven ustedes, ocho duros, ocho cochinos duros. Después la gente, habla que te habla.

Uno de los jugadores le sonríe.

—¡Menos da una piedra, don José!

—¡Pschè! Poco menos. ¿A dónde va uno con ocho duros?

—Hombre, verdaderamente, con ocho duros poco se puede hacer; ésa es la verdad; pero, ¡en fin!, lo que yo digo, para casa todo, menos una bofetada.

—Sí, eso también es verdad; después de todo, los he ganado bastante cómodamente...

Al violinista a quien echaron a la calle por contestar a don José, ocho duros le duraban ocho días. Comía poco y mal, cierto es, y no fumaba más que de prestado, pero conseguía alargar los ocho duros durante una semana entera; seguramente habría otros que aún se defendían con menos.

La señorita Elvira llama al cerillero:

—¡Padilla!

—¡Voy, señorita Elvira!

—Dame dos tritones; mañana te los pago.

—Bueno.

Padilla sacó los dos tritones y se los puso a la señorita Elvira sobre la mesa.

—Uno es para luego, ¿sabes?, para después de la cena.

—Bueno, ya sabe usted, aquí hay crédito.

El cerillero sonrió con un gesto de galantería. La señorita Elvira sonrió también.

—Oye, ¿quieres darle un recado a Macario?

—Sí.

—Dile que toque «Luisa Fernanda», que haga el favor.

El cerillero se marchó arrastrando los pies, camino de la tarima de los músicos. Un señor que llevaba ya un rato timándose con Elvirita, se decidió por fin a romper el hielo.

—Son bonitas las zarzuelas, ¿verdad, señorita?

La señorita Elvira asintió con un mohín. El señor no se desanimó; aquel visaje lo interpretó como un gesto de simpatía.

—Y muy sentimentales, ¿verdad?

La señorita Elvira entornó los ojos. El señor tomó nuevas fuerzas.

—¿A usted le gusta el teatro?

—Si es bueno...

El señor se rió como festejando una ocurrencia muy chistosa. Carraspeó un poco, ofreció fuego a la señorita Elvira y continuó:

—Claro, claro. ¿Y el cine? ¿También le agrada el cine?

—A veces...

El señor hizo un esfuerzo tremendo, un esfuerzo que le puso colorado hasta las orejas.

—Esos cines oscuritos, ¿eh?, ¿qué tal?

La señorita Elvira se mostró digna y suspicaz.

—Yo al cine voy siempre a ver la película.

El señor reaccionó.

—Claro, naturalmente, yo también... Yo lo decía por los jóvenes, claro, por las parejitas, ¡todos hemos sido jóvenes!... Oiga, señorita, he observado que es usted fumadora; a mí esto de que las mujeres fumen me parece muy bien, claro que muy bien; después de todo, ¿qué tiene de malo? Lo mejor es que cada cual viva su vida; ¿no le parece a usted? Lo digo porque, si usted me lo permite (yo ahora me tengo que marchar, tengo mucha prisa, ya nos encontraremos otro día para seguir charlando); si usted me lo permite, yo tendría mucho gusto en..., vamos, en proporcionarle una cajetilla de tritones.

El señor habla precipitadamente, azoradamente. La señorita Elvira le respondió con cierto desprecio, con el gesto de quien tiene la sartén por el mango.

—Bueno, ¿por qué no? ¡Si es capricho!

El señor llamó al cerillero, le compró la cajetilla, se la entregó con su mejor sonrisa a la señorita Elvira, se puso el abrigo, cogió el sombrero y se marchó. Antes le dijo a la señorita Elvira:

—Bueno, señorita, tanto gusto. Leoncio Maestre, para servirle. Como le digo, ya nos veremos otro día. A lo mejor somos buenos amiguitos.

La dueña llama al encargado. El encargado se llama López, Consorcio López, y es natural de Tomelloso, en la provincia de Ciudad Real, un pueblo grande y hermoso y de mucha riqueza. López es un hombre joven, guapo, incluso atildado, que tiene las manos grandes y la frente estrecha. Es un poco haragán y los malos humores de doña Rosa se los pasa por la entrepierna. «A esta tía—suele decir—lo mejor es dejarla hablar; ella sola se para.» Consorcio López es un filósofo práctico; la verdad es que su filosofía le da buen resultado. Una vez, en Tomelloso, poco antes de venirse para Madrid, diez o doce años atrás, el hermano de una novia que tuvo, con la que no se quiso casar después de hacerla dos gemelos, le dijo: «O te casas con la Encarna o te pego un tajo que te desgracio.» Consorcio, como no quería casarse ni tampoco quedar capón, cogió el tren y se metió en Madrid; la cosa debió irse poco a poco olvidándose porque la verdad es que no volvieron a meterse con él. Consorcio llevaba siempre en la cartera dos fotos de los gemelitos—una, de meses aún, desnuditos encima de un cojín, y otra de cuando hicieron la primera comunión—que le había mandado su antigua novia, Marujita Ranero, entonces ya señora de Gutiérrez.

Doña Rosa, como decimos, llamó al encargado.

—¡López!

—Voy, señorita.

—¿Cómo andamos de vermú?

—Bien, por ahora bien.

—¿Y de anís?

—Así, así. Hay algunos que ya van faltando.

—¡Pues que beban de otro! Ahora no estoy para meterme en gastos, no me da la gana. ¡Pues anda con las exigencias! Oye, ¿has comprado eso?

—¿El azúcar?

—Sí.

—Sí; mañana lo van a traer.

—¿A 14,50, por fin?

—Sí; querían a 15, pero quedamos en que, por junto, bajarían esos dos reales.

—Bueno, ya sabes; bolsita y no repite ni Dios. ¿Estamos?

—Sí, señorita.

El jovencito de los versos está con el lápiz entre los labios, mirando para el techo. Es un poeta que hace versos «con idea». Esta tarde la idea ya la tiene. Ahora le faltan consonantes. En el papel tiene apuntadas ya algunas. Ahora busca algo que rime bien con río y que no sea tío, ni tronío; albedrío, le anda ya rondando. Estío, también.

—Me guarda una caparazón estúpida, una concha de hombre vulgar. La niña de ojos azules. Quisiera, sin embargo, ser fuerte, fortísimo. De ojos azules y bellos. O la obra mata al hombre o el hombre mata a la obra. La de los rubios cabellos. ¡Morir! ¡Morir, siempre! Y dejar un breve libro de poemas. ¡Qué bella, qué bella está!

El joven poeta está blanco, muy blanco, y tiene dos rosetones en los pómulos, dos rosetones pequeños.

—La niña de ojos azules. Río, río, río. De ojos azules y bellos. Tronío, tío, tronío, tío. La de los rubios cabellos. Albedrío. Recuperar de pronto su albedrío. La niña de ojos azules. Estremecer de gozo su albedrío. De ojos azules y bellos. Derramando de golpe su albedrío. La niña de ojos azules. Y ahora ya tengo, intacto, mi albedrío. La niña de ojos azules. O volviendo la cara al manso estío. La niña de ojos azules. La niña de ojos... ¿Cómo tiene la niña los ojos...? Cosechando las mieses del estío. La niña... ¿Tiene ojos la niña...? Larán, larán, larán, larán, la, estío...

El jovencito, de pronto, nota que se le borra el Café.

—Besando el universo en el estío. Es gracioso...

Se tambalea un poco, como un niño mareado, y siente que un calor intenso le sube hasta las sienes.

—Me encuentro algo... Quizás mi madre... Sí, estío, estío... Un hombre vuela sobre una mujer desnuda... ¡Qué tío!... No, tío, no... Y entonces yo le diré: ¡Jamás!... El mundo, el mundo... Sí, gracioso, muy gracioso...

En una mesa del fondo, dos pensionistas, pintadas como monas, hablan de los músicos.

—Es un verdadero artista; para mí es un placer escucharle. Ya me lo decía

mi difunto Ramón, que en paz descanse: «Fíjate, Matilde; sólo en la manera que tiene de echarse el violín a la cara.» Hay que ver lo que es la vida: si ese chico tuviera padrinos llegaría muy lejos.

Doña Matilde pone los ojos en blanco. Es gorda, sucia y pretenciosa. Huele mal y tiene una barriga tremenda, toda llena de agua.

—Es un verdadero artista, un artistazo.

—Sí, verdaderamente; yo estoy todo el día pensando en esta hora. Yo también creo que es un verdadero artista. Cuando toca, como él sabe hacerlo, el vals de «La viuda alegre», me siento otra mujer.

Doña Asunción tiene un condescendiente aire de oveja.

—¿Verdad que aquélla era otra música? Era más fina, ¿verdad?, más sentimental.

Doña Matilde tiene un hijo imitador de estrellas, que vive en Valencia.

Doña Asunción tiene dos hijas: una, casada con un subalterno del Ministerio de Obras Públicas, que se llama Miguel Contreras y es algo borracho, y otra, soltera, que salió de armas tomar y vive en Bilbao, con un catedrático.

El prestamista limpia la boca del niño con un pañuelo. Tiene los ojos brillantes y simpáticos y, aunque no va muy aseado, aparenta cierta prestancia. El niño se ha tomado un doble de café con leche y dos bollos suizos y se ha quedado tan fresco.

Don Trinidad García Sobrino no piensa ni se mueve. Es un hombre pacífico, un hombre de orden, un hombre que quiere vivir en paz. Su nieto parece un gitanillo flaco y barrigón. Lleva un gorro de punto y unas polainas, también de punto; es un niño que va muy abrigado.

—¿Le pasa a usted algo, joven? ¿Se siente usted mal?

El joven poeta no contesta. Tiene los ojos abiertos y pasmados y parece que se ha quedado mudo. Sobre la frente le cae una crencha de pelo.

Don Trinidad sentó al niño en el diván y cogió por los hombros al poeta.

—¿Está usted enfermo?

Algunas cabezas se volvieron. El poeta sonreía con un gesto estúpido, pesado.

—Oiga, ayúdeme a incorporarlo. Se conoce que se ha puesto malo.

Los pies del poeta se escurrieron y su cuerpo fué a dar debajo de la mesa.

—Echenme una mano; yo no puedo con él.

La gente se levantó. Doña Rosa miraba desde el mostrador.

—También es ganas de alborotar...

El muchacho se dió un golpe en la frente al rodar debajo de la mesa.

—Vamos a llevarlo al water; debe ser un mareo.

Mientras don Trinidad y tres o cuatro clientes dejaron al poeta en el retrete, a que se repusiese un poco, su nieto se entretuvo en comer las migas del bollo suizo que habían quedado sobre la mesa.

—El olor del desinfectante lo espabilará; debe ser un mareo.

El poeta, sentado en la taza del retrete y con la cabeza apoyada en la pared, sonreía con un aire beatífico. Aun sin darse cuenta, en el fondo era feliz.

Don Trinidad se volvió a su mesa.

—¿Le ha pasado ya?

—Sí, no era nada, un mareo.

La señorita Elvira devolvió los dos tritones al cerillero.

—Y este otro para ti.

—Gracias. ¿Ha habido suerte, eh?

—¡Psché! Menos da una piedra...

Padilla, un día, llamó cabrito a un galanteador de la señorita Elvira, y la señorita Elvira se incomodó. Desde entonces, el limpia es más respetuoso.

A don Leoncio Maestre por poco lo mata un tranvía.

—¡Burro!

—¡Burro lo será usted, desgraciado! ¿En qué va usted pensando?

Don Leoncio Maestre iba pensando en Elvirita.

—Es mona, sí, muy mona. ¡Ya lo creo! Y parece chica fina... No, una golfa no es. ¡Cualquiera sabe! Cada vida es una novela. Parece así como una chica de buena familia que haya reñido en su casa. Ahora estará trabajando en alguna oficina, seguramente en un sindicato. Tiene las facciones tristes y delicadas; seguramente lo que necesita es cariño y que la mimen mucho, que estén todo el día contemplándola.

A don Leoncio Maestre le saltaba el corazón debajo de la camisa.

—Mañana vuelvo. Sí, sin duda. Si está, buena señal. Y si no... Si no está... ¡A buscarla!

Don Leoncio Maestre se subió el cuello del abrigo y dió dos saltitos.

—Elvira, señorita Elvira. Es un bonito nombre. Yo creo que la cajetilla de tritones le habrá agradado. Cada vez que fume uno se acordará de mí... Mañana le repetiré el nombre. Leoncio. Leoncio. Leoncio. Ella, a lo mejor, me pone un nombre más cariñoso, algo que salga de Leoncio. Leo. Oncio. Oncete... Me tomo una caña porque me da la gana.

Don Leoncio Maestre se metió en un bar y se tomó una caña en el mostrador. A su lado, sentada en una banqueta, una muchacha le sonreía. Don Leoncio se volvió de espaldas. Aguantar aquella sonrisa le hubiera parecido una traición; la primera traición que hacía a Elvirita.

—No, Elvirita, no. Elvira. Es un nombre sencillo, un nombre muy bonito.

La muchacha del taburete le habló por encima del hombro.

—¿Me da usted fuego, tío serio?

Don Leoncio le dió fuego, casi temblando. Pagó la caña y salió a la calle apresuradamente.

—Elvira... Elvira...

Doña Rosa, antes de separarse del encargado, le pregunta:

—¿Has dado el café a los músicos?

—No.

—Pues anda, dáselo ya; parece que están desmayados. ¡Menudos bribones!

Los músicos, sobre su tarima, arrastran los últimos compases de un trozo de «Luisa Fernanda», aquel tan hermoso que empieza diciendo:

Por los encinares
de mi Extremadura
tengo una casita
tranquila y segura.

Antes había tocado «Momento musical» y, antes aún, «La del manojo de rosas», por la parte de «madrileña bonita, flor de verbena».

Doña Rosa se les acercó.

—He mandado que le traigan el café, Macario.

—Gracias, doña Rosa.

—No hay de qué. Ya sabe, lo dicho vale para siempre; yo no tengo más que una palabra.

—Ya lo sé, doña Rosa.

—Pues por eso.

El violinista, que tiene los ojos grandes y saltones como un buey aburrido, la mira mientras lía un pitillo. Frunce la boca, casi con desprecio, y tiene el pulso tembloroso.

—Y a usted también se lo traerán, Seoane.

—Bien.

—¡Pues anda, hijo, que no es usted poco seco!

Macario interviene para templar gaitas.

—Es que anda a vueltas con el estómago, doña Rosa.

—Pero no es para estar tan soso, digo yo. ¡Caray con la educación de esta gente! Cuando una les tiene que decir algo sueltan una patada, y cuando tienen que estar satisfechos porque una les hace un favor, van y dicen «¡bien!», como si fueran marqueses. ¡Pues sí!

Seoane calla mientras su compañero pone buena cara a doña Rosa. Después pregunta al señor de una mesa contigua,

—¿Y el mozo?

—Reponiéndose en el water, no era nada.

Vega, el impresor, le alarga la petaca al cobista de la mesa de al lado.

—Ande, líe un pitillo y no la píe. Yo anduve peor que está usted y, ¿sabe lo que hice?, pues me puse a trabajar.

El de al lado sonríe como un alumno ante el profesor: con la conciencia turbia y, lo es que es peor, sin saberlo.

—¡Pues ya es mérito!

—Claro, hombre, claro, trabajar y no pensar en nada más. Ahora, ya lo ve, nunca me falta mi cigarro ni mi copa de todas las tardes.

El otro hace un gesto con la cabeza, un gesto que no significa nada.

—¿Y si le dijera que yo quiero trabajar y no tengo en qué?

—¡Vamos, ande! Para trabajar, lo único que hacen falta son ganas. ¿Usted está seguro que tiene ganas de trabajar?

—¡Hombre, sí!

—¿Y por qué no sube maletas de la estación?

—No podría; a los tres días habría reventado. Yo soy bachiller...

—¿Y de qué le sirve?

—Pues, la verdad, de poco.

—A usted lo que le pasa, amigo mío, es lo que le pasa a muchos, que están muy bien en el Café, mano sobre mano, sin dar golpe. Al final se caen un día desmayados, como ese niño litri que se han llevado para dentro.

El bachiller le devuelve la petaca y no le lleva la contraria.

—Gracias.

—No hay que darlas. ¿Usted es bachiller de verdad?

—Sí, señor, del plan del 3.

—Bueno, pues le voy a dar una ocasión para que no acabe en un asilo o en la cola de los cuarteles. ¿Quiere trabajar?

—Sí, señor; ya se lo dije.

—Vaya mañana a verme. Tome una tarjeta. Vaya por la mañana, antes de las doce, a eso de las once y media. Si quiere y sabe, se queda conmigo de corrector; esta mañana tuve que echar a la calle al que tenía, por golfo. Era un desaprensivo.

La señorita Elvira mira de reojo a don Pablo. Don Pablo le explica a un pollito que hay en la mesa de al lado:

—El bicarbonato es bueno, no hace daño alguno. Lo que pasa es que los médicos no lo pueden recetar, porque para que le den bicarbonato nadie va al médico.

El joven asiente, sin hacer mucho caso, y mira para las rodillas de la señorita Elvira, que se ven un poco por debajo de la mesa.

—No mire para ahí, no haga el canelo; ya le contaré, no la vaya a pringar.

Doña Pura, la señora de don Pablo, habla con una amiga gruesa, cargada de bisutería, que se rasca los dientes de oro con un palillo.

—Yo ya estoy cansada de repetirlo. Mientras haya hombres y haya mujeres, habrá siempre líos; el hombre es fuego y la mujer estopa, y luego, ¡pues pasan las cosas! Eso que le digo a usted de la plataforma del 49 es la pura verdad. ¡Yo no sé adónde vamos a parar!

La señora gruesa rompe, distraídamente, el palillo entre los dedos.

—Sí, a mí también me parece que hay poca decencia. Eso viene de las piscinas; no lo dude, antes no éramos así... Ahora le presentan a usted cualquier chica joven, le da la mano y ya se queda una con aprensión todo el santo día. ¡A lo mejor coge una lo que no tiene!

—Verdaderamente.

—Y los cines yo creo que también tienen mucha culpa. Eso de estar todo el mundo tan mezclado y a oscuras por completo, no puede traer nada bueno.

—Eso pienso yo, doña María. Tiene que haber más moral; si no, estamos perdiditas.

Doña Rosa vuelve a pegar la hebra:

—Y además, si le duele el estómago, ¿por qué no me pide un poco de bicarbonato? ¿Cuándo le he negado a usted un poco de bicarbonato? ¡Cualquiera diría que no sabe usted hablar!

Doña Rosa se vuelve y domina con su voz chillona y desagradable todas las conversaciones del Café:

—¡López! ¡López! ¡Manda bicarbonato para el violín!

El echador deja las cacharras sobre una mesa y trae un plato con un vaso mediado de agua, una cucharilla y el azucarero de alpaca que guarda el bicarbonato.

—¿Ya habéis acabado con las bandejas?

—Así me lo dió el señor López, señorita.

—Anda, anda; ponlo ahí y lárgate.

El echador coloca todo sobre el piano y se marcha. Seoane llena la cuchara

de polvitos, echa la cabeza atrás, abre la boca... y adentro. Los mastica como si fueran nueces y después bebe un sorbito de agua.

—Gracias, doña Rosa.

—¿Lo ve usted, hombre, lo ve usted qué poco trabajo cuesta tener educación? A usted le duele el estómago, yo le mando traer bicarbonato y todos tan amigos. Aquí estamos para ayudarnos unos a otros; lo que pasa es que no se puede porque no queremos. Esa es la vida.

Los niños que juegan al tren se han parado de repente. Un señor les está diciendo que hay que tener más educación y más compostura, y ellos, sin saber qué hacer con las manos, lo miran con curiosidad. Uno, el mayor, que se llama Bernabé, está pensando en un vecino suyo, de su edad poco más o menos, que se llama Chús. El otro, el pequeño, que se llama Paquito, está pensando en que al señor le huele mal la boca.

—Le huele como a goma podrida.

A Bernabé le da la risa al pensar aquello tan gracioso que le pasó a Chús con su tía.

—Chús, eres un cochino, que no te cambias el calzoncillo hasta que tiene palomino; ¿no te da vergüenza?

Bernabé contiene la risa; el señor se hubiera puesto furioso.

—No, tía, no me da vergüenza; papá también deja palomino.

¡Era para morirse de risa!

Paquito estuvo cavilando un rato.

—No, a este señor no le huele la boca a goma podrida. Le huele a lombarda y a pies. Si yo fuese de ese señor me pondría una vela derretida en la nariz. Entonces hablaría como la prima Emilita—guá, guá—, que la tienen que operar de la garganta. Mamá dice que cuando la operen de la garganta se le quitará esa cara de boba que tiene y ya no dormirá con la boca abierta. A lo mejor, cuando la operen se muere. Entonces la meterán en una caja blanca, porque aún no tiene tetas ni lleva tacón.

Las dos pensionistas, recostadas sobre el diván, miran para doña Pura.

Aún flotan en el aire, como globitos vagabundos, las ideas de los dos loros sobre el violinista.

Las dos pensionistas, doña Asunción y doña Matilde, estaban mirando ahora para doña Pura.

—Yo no sé cómo hay mujeres así; ésa es igual que un sapo. Se pasa el día sacándole el pellejo a tiras a todo el mundo y no se da cuenta de que si su marido la aguanta es porque todavía le quedan algunos duros. El tal don Pablo es un punto filipino, un tío de mucho cuidado. Cuando mira para una parece como si la desnudara.

—Ya, ya.

—Y aquella otra, la Elvira de marras, también tiene sus conchas. Porque lo que yo digo: no es lo mismo lo de su niña, la Paquita, que después de todo vive decentemente, aunque sin los papeles en orden, que lo de ésta, que anda por ahí rodando como una peonza y sacándole los cuartos a cualquiera para malcomer.

—Y además, no compare usted, doña Matilde, a ese pelao del don Pablo con

el novio de mi hija, que es catedrático de Psicología, Lógica y Etica, y todo un caballero.

—Naturalmente que no. El novio de la Paquita la respeta y la hace feliz, y ella, que tiene un buen parecer y es simpática, pues se deja querer, que para eso está. Pero estas pelanduscas ni tienen conciencia ni saben otra cosa que abrir la boca para pedir algo. ¡Vergüenza les había de dar!

Doña Rosa sigue su conversación con los músicos. Gorda, abundante, su cuerpecillo hinchado se estremece de gozo al discursear; parece un gobernador civil.

—¿Que tiene usted un apuro? Pues me lo dice, y yo, si puedo, se lo arreglo. ¿Que usted trabaja bien y está ahí subido, rascando como Dios manda? Pues yo voy y, cuando toca cerrar, le doy su durito y en paz. ¡Si lo mejor es llevarse bien! ¿Por qué cree usted que yo estoy a matar con mi cuñado? Pues porque es un golfante, que anda por ahí de flete las veinticuatro horas del día y luego se viene hasta casa para comerse la sopa boba. Mi hermana, que es tonta y se lo aguanta; la pobre fué siempre así. ¡Anda que si da conmigo! Por su cara bonita le iba a pasar yo que anduviese todo el día por ahí calentándose con las marmotas. ¡Sería bueno! Si mi cuñado trabajara como trabajo yo, y arrimara el hombro y trajera algo para casa, otra cosa sería; pero el hombre prefiere camelar a la simple de la Visi y pegarse la gran vida sin dar golpe.

—Claro, claro.

—Pues eso. El andova es un zángano mal criado que nació para chulo. Y no crea usted que esto lo digo a sus espaldas, que lo mismo se lo casqué el otro día en sus propias narices.

—Ha hecho usted bien.

—Y tan bien. ¿Por quién nos ha tomado ese muerto de hambre?

—¿Va bien ese reloj, Padilla?

—Sí, señorita Elvira.

—¿Me da usted fuego? Todavía es temprano.

El limpia le dió fuego a la señorita Elvira.

—Está usted contenta, señorita.

—¿Usted cree?

—Vamos, me parece a mí. La encuentro a usted más animada que otras tardes.

—¡Psché! A veces la mala uva pone buena cara.

La señorita Elvira tiene un aire débil, enfermizo, casi vicioso. La pobre no come lo bastante para ser ni viciosa ni virtuosa.

La del hijo muerto que se estaba preparando para Correos dice:

—Bueno, me voy.

Don Jaime Arce, reverenciosamente, se levanta al tiempo de hablar, sonriendo:

—A sus pies, señora; hasta mañana, si Dios quiere.

La señora aparta una silla.

—Adiós, siga usted bien.

—Lo mismo digo, señora; usted me manda.

Doña Isabel Montes, viuda de Sanz, anda como una reina. Con su raída capita de quiero y no puedo, doña Isabel parece una gastada hetaira de lujo que vivió como las cigarras y no guardó para la vejez. Cruza el salón en silencio y se cuela por la puerta. La gente le sigue con una mirada donde puede haber de todo menos indiferencia; donde puede haber admiración, o envidia, o simpatía, o desconfianza, o cariño, vaya usted a saber.

Don Jaime Arce ya no piensa ni en los espejos, ni en las viejas pudibundas, ni en los tuberculosos que albergará el Café (un 10 por 100 aproximadamente), ni en los afiladores de lápices, ni en la circulación de la sangre. A don Jaime Arce, a última hora de la tarde, le invade un sopor que le atonta.

—¿Cuántas son siete por cuatro? Veintiocho. ¿Y seis por nueve? Cincuenta y cuatro. ¿Y el cuadrado de nueve? Ochenta y uno ¿Dónde nace el Ebro? En Reinosa, provincia de Santander. Bien.

Don Jaime Arce sonríe: está satisfecho de su repaso y, mientras deslía unas colillas, repite por lo bajo:

—Ataulfo, Sigerico, Walia, Teodoredo, Turismundo... ¿A que esto no lo sabe ese imbécil?

Ese imbécil es el joven poeta que sale, blanco como la cal, de su cura de reposo en el retrete.

—Deshilvanando, en aguas, el estío...

Enlutada, nadie sabe por qué, desde que casi era una niña, hace ya muchos años, y sucia y llena de brillantes que valen un dineral, doña Rosa engorda y engorda todos los años un poco, casi tan de prisa como amontona los cuartos.

La mujer es riquísima; la casa donde está el Café es suya, y en las calles de Apodaca, de Churruca, de Campoamor, de Fuencarral, docenas de vecinos tiemblan como muchachos de la escuela todos los primeros de mes.

—En cuanto una se confía—suele decir—, ya están abusando. Son unos golfos, unos verdaderos golfos. ¡Si no hubiera jueces honrados, no sé lo que sería de una!

Doña Rosa tiene sus ideas propias sobre la honradez.

Las cuentas, claras, hijito; las cuentas, claras, que son una cosa muy seria.

Jamás perdonó un real a nadie y jamás permitió que le pagaran a plazos.

—¿Para qué están los desahucios—decía—, para que no se cumpla la Ley? Lo que a mí se me ocurre es que si hay una Ley es para que la respete todo el mundo; yo la primera. Lo otro es la revolución.

Doña Rosa es accionista de un Banco, donde trae de cabeza a todo el Consejo, y, según dicen por el barrio, guarda baúles enteros de oro tan bien escondidos que no se lo encontraron ni durante la guerra civil. Esto demuestra que los milicianos eran unos ingenuos, que se dedicaban a averiguar quiénes llevaban corbata y quiénes no, y después los engañaba una vieja astrosa cargada de duros y de malas intenciones.

El limpia acabó de limpiarle los zapatos a don Leonardo.

—Servidor.

Don Leonardo mira para los zapatos y le da un pitillo de noventa.

—Muchas gracias.

Don Leonardo no paga el servicio, no lo paga nunca. Se deja limpiar los za-

patos a cambio de un gesto. Don Leonardo es lo bastante ruin para levantar oleadas de admiración entre los imbéciles.

El limpia, cada vez que da brillo a los zapatos de don Leonardo, se acuerda de sus seis mil duros. En el fondo está encantado de haber podido sacar de un apuro a don Leonardo; por fuera le escuece un poco, casi nada.

—Los señores son los señores; está más claro que el agua. Ahora anda todo un poco revuelto, pero al que es señor desde la cuna se le nota en seguida.

Si el limpia fuese culto sería, sin duda, lector de Vázquez Mella.

Alfonsito, el niño de los recados, vuelve de la calle con el periódico.

—Oye, rico, ¿dónde has ido por el papel?

Alfonsito es un niño canijo, de doce o trece años, que tiene el pelo rubio y tose constantemente. Su padre, que era periodista, murió dos años atrás en el Hospital del Rey. Su madre, que de soltera fué una señorita llena de remilgos, fregaba unos despachos de la Gran Vía y comía en Auxilio Social.

—Es que había cola, señorita.

—Sí, cola; lo que pasa es que ahora la gente se pone a hacer cola para las noticias, como si no hubiera otra cosa más importante que hacer. Anda, ¡trae acá!

—*Informaciones* se acabó, señorita; le traigo *Madrid*.

—Es igual. ¡Para lo que se saca en limpio! ¿Usted entiende algo de eso de tanto Gobierno como anda suelto por el mundo, Seoane?

—¡Psché!

—No, hombre, no; no hace falta que disimule; no hable si no quiere. ¡Caray con tanto misterio!

Seoane sonríe, con su cara amarga de enfermo del estómago, y calla. ¿Para qué hablar?

—Lo que pasa aquí, con tanto silencio y tanto sonreír, ya lo sé yo pero que muy bien. ¿No se quieren convencer? ¡Allá ustedes! Lo que les digo es que los hechos cantan, ¡vaya si cantan!

Alfonsito reparte *Madrid* por algunas mesas.

Don Pablo saca las perras.

—¿Hay algo?

—No sé, ahí verá.

Don Pablo extiende el periódico sobre la mesa y lee los titulares. Por encima de su hombro, Pepe procura enterarse.

La señorita Elvira hace una seña al chico.

—Déjame el de la casa, cuando acabe doña Rosa.

Doña Matilde, que charla con el cerillero mientras su amiga doña Asunción está en el lavabo, comenta despreciativa:

—Yo no sé para qué querrán enterarse tanto de todo lo que pasa. ¡Mientras aquí estemos tranquilos! ¿No le parece?

—Eso digo yo.

Doña Rosa lee las noticias de la guerra.

—Mucho recular me parece ese... Pero, en fin, ¡si al final lo arreglan! ¿Usted cree que al final lo arreglarán, Macario?

El pianista pone cara de duda.

—No sé, puede ser que sí. ¡Si inventan algo que resulte bien!

Doña Rosa mira fijamente para el teclado del piano. Tiene el aire triste y distraído y habla como consigo misma, igual que si pensara en alto.

—Lo que hay es que los alemanes, que son unos caballeros como Dios manda, se fiaron demasiado de los italianos, que tienen más miedo que ovejas. ¡No es más!

Suena la voz opaca, y los ojos, detrás de los lentes, parecen velados y casi soñadores.

—Si yo hubiese visto a Hítler le hubiera dicho: «¡No se fíe, no sea usted bobo, que ésos tienen un miedo que ni ven!»

Doña Rosa suspiró ligeramente.

—¡Qué tonta soy! Delante de Hítler no me hubiera atrevido ni a levantar la voz.

A doña Rosa le preocupa la suerte de las armas alemanas. Lee con toda atención, día a día, el parte del Cuartel General del Führer, y relaciona, por una serie de vagos presentimientos que no se atreve a intentar ver claros, el destino de la Wehrmacht con el destino de su Café.

Vega compra el periódico. Su vecino le pregunta,

—¿Buenas noticias?

Vega es un ecléctico.

—Según para quién.

El echador sigue diciendo «¡Voy!» y arrastrando los pies por el suelo del Café.

—Delante de Hítler me quedaría más azorada que una mona; debe ser un hombre que azore mucho; tiene una mirada como un tigre.

Doña Rosa vuelve a suspirar. El pecho tremendo le tapa el cuello durante unos instantes.

—Ese y el Papa, yo creo que son los dos que azaran más.

Doña Rosa dió un golpecito con los dedos sobre la tapa del piano.

—Y, después de todo, él sabrá lo que se hace; para eso tiene a los generales.

Doña Rosa está un momento en silencio y cambia la voz:

—¡Bueno!

Levanta la cabeza y mira para Seoane:

—¿Cómo sigue su señora de sus cosas?

—Va tirando; hoy parece que está un poco mejor.

—Pobre Amparo; ¡con lo buena que es!

—Sí, la verdad es que está pasando una mala temporada.

—¿Le dió usted las gotas que le dijo don Francisco?

—Sí, ya las ha tomado. Lo malo es que nada le queda dentro del cuerpo; todo lo devuelve.

—¡Vaya por Dios!

Macario teclea suave y Seoane coge el violín.

—¿Qué va?

—«La verbena», ¿le parece?

—Venga.

Doña Rosa se separa de la tarima de los músicos mientras el violinista y el pianista, con resignado gesto de colegiales, rompen el tumulto del Café con los viejos compases, tantas veces—¡ay, Dios!—repetidos y repetidos.

¿Dónde vas con mantón de Manila,
dónde vas con vestido chiné?

Tocan sin papel. No hace falta.

Macario, como un autómata, piensa:

«Y entonces le diré: —Mira, hija, no hay nada que hacer; con un durito por las tardes y otro por las noches, y dos cafés, tú dirás. Ella, seguramente, me contestará: —No seas tonto; ya verás: con tus dos duros y alguna clase que me salga... Matilde, bien mirado, es un ángel; es igual que un ángel.»

Macario, por dentro sonríe; por fuera, casi, casi. Macario es un sentimental mal alimentado, que acaba, por aquellos días, de cumplir los cuarenta y tres años.

Seoane mira vagamente para los clientes del Café, y no piensa en nada. Seoane es un hombre que prefiere no pensar; lo que quiere es que el día pase corriendo, lo más de prisa posible, y a otra cosa.

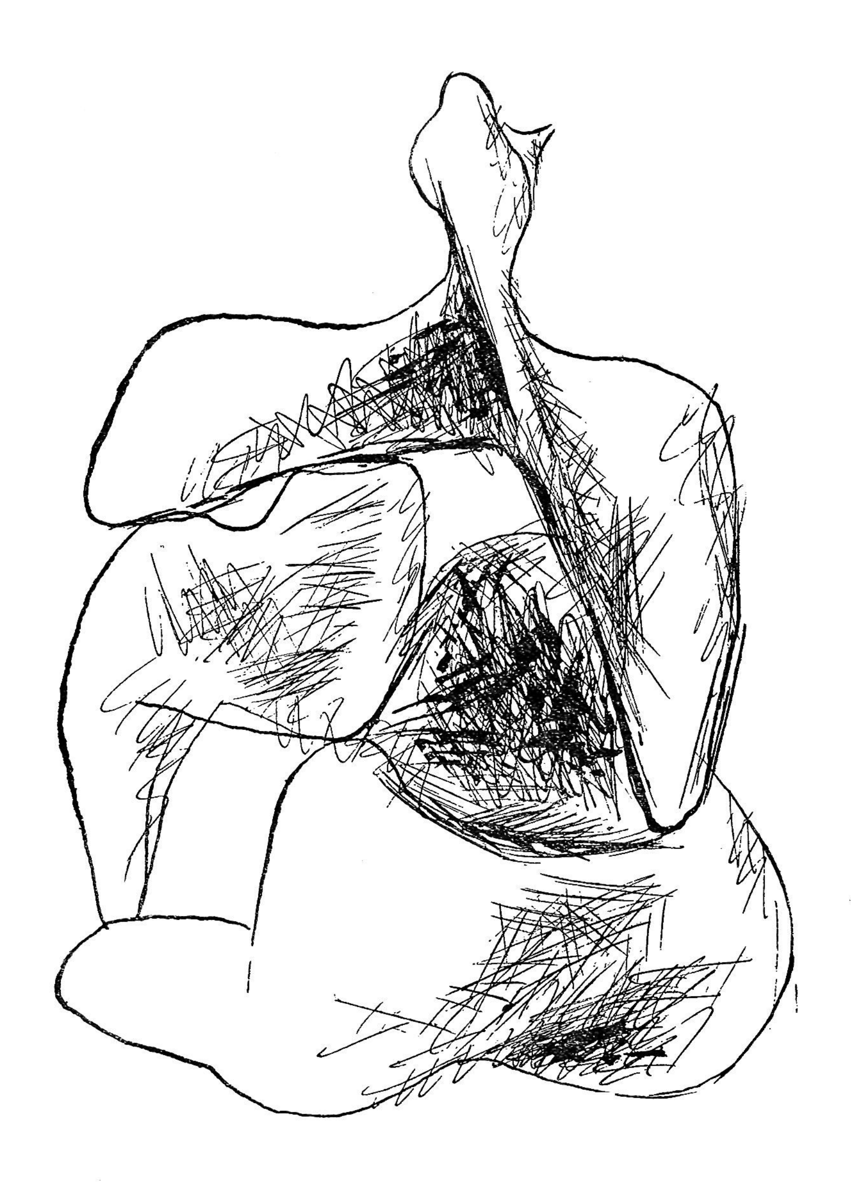
Suenan las nueve y media en el viejo reloj de breves numeritos, que brillan como si fueran de oro. El reloj es un mueble casi suntuoso, que se había traído de la *Exposición de París* un *marquesito tarambana* y sin blanca que anduvo cortejando a doña Rosa, allá por el 905. El marquesito, que se llamaba Santiago y era Grande de España, murió tísico en El Escorial, muy joven todavía, y el reloj quedó posado sobre el mostrador del Café, como para servir de recuerdo de unas horas que pasaron sin traer el hombre para doña Rosa ni el comer caliente todo los días para el muerto. ¡La vida!

Al otro extremo del local, doña Rosa riñe con grandes aspavientos a un camarero. Por los espejos, como a traición, los otros camareros miran la escena, casi despreocupados.

El Café, antes de media hora, quedará vacío. Igual que un hombre al que se le hubiera borrado de repente la memoria.

Camilo José Cela.
Ríos Rosas.
MADRID (España).

4



BRUJULA PARA LEER

LOS VERICUETOS DE MARTIN HEIDEGGER

POR

RAMON CEÑAL, S. J.

BAJO el extraño título de HOLZWEGE [1] reúne Martín Heidegger en un volumen publicado recientemente diversos escritos suyos hasta ahora inéditos. HOLZWEGE significa literalmente: caminos, senderos de bosque. En el bosque, nos dice Heidegger en el umbral de su libro, hay caminos, que las más de las veces nacen y crecen para perderse rápidamente. Cada camino, cada sendero sigue su curso propio; pero siempre dentro del mismo bosque. Con frecuencia parece que un camino es igual a otro. Pero sólo es apariencia. Los leñadores, los guardabosques conocen muy bien esos caminos. Saben qué significa ir por camino de monte. Estas palabras del autor son importantes. Nos descubren su intención al publicar los trabajos reunidos en este volumen. Su contenido tiene una apariencia dispar, cada trabajo su tema particular, su curso propio. Pero todos ellos son caminos de un mismo bosque, es decir, senderos, vías de un mismo pensar. El título, antes extraño, ahora nos parece adecuado y feliz. Los escritos de Heidegger, los de este volumen y todos los suyos, mucho tienen de la condición de las sendas de la montaña o del bosque: vericuetos de curso tortuoso y desigual, llanos y luminosos unas veces, empinados y tenebrosos otras. Pero Heidegger, como el leñador y el guardabosques, sabe muy bien a dónde van sus caminos. Porque esto es lo importante y esto es lo arduo: descubrir a través de la maraña de sendas y vericuetos, que son las páginas de

Heidegger, un plan perfecto de urbanización doctrinal. Que no es otra la pretensión de Heidegger en esta literatura suya, no obstante la forestal andadura de estos escritos.

De su particular contenido conviene dar cuanto antes alguna noticia. Los trabajos reunidos en este volumen son los siguientes:

1) *Der Ursprung des Kuntswerkes.* La primera redacción de este trabajo reproducía el texto de una conferencia pronunciada en Freiburg i.Br. el 13 de noviembre de 1935. En la presente redacción se nos ofrece el texto de tres conferencias leídas en Frankfurt, los días 17 y 24 de noviembre y 4 de diciembre de 1936.

2) *Die Zeit des Weltbildes.* Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938, en Freiburg. Su título primitivo era «La metafísica en que se funda la moderna imagen del mundo».

3) *Hegels Begriff der Erfahrung.* Notas de carácter más bien didáctico de un seminario sobre Hegel dirigido en el curso 1942-43.

4) *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'.* Las partes principales de este escrito fueron dadas a conocer en 1943 a reducido círculo de oyentes. Reproduce sustancialmente las lecciones sobre Nietzsche dictadas por Heidegger en la Universidad de Freiburg, de 1936 a 1940.

5) *Wozu Dichter?* Conferencia pronunciada en 1946 con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de R. M. Rilke.

6) *Der Spruch des Anaximander.* Fragmento de una disertación escrita en 1946.

El primero de estos escritos, sobre *El origen de la obra de arte* nos era ya conocido por la referencia que de él hace De Waelhens en su conocida monografía LA FILOSOFÍA DE MARTÍN HEIDEGGER (traducción española, Madrid, 1945). De los otros trabajos juzgo de mayor interés el consagrado a la concepción cosmológica de la edad moderna y los que sirven de comentario al pensamiento de Anaximandro y Nietzsche. Estos estudios nos brindan importantes esclarecimientos sobre la idea fundamental de la filosofía heideggeriana. Son un magnífico y luminoso complemento de otras recientes publicaciones del filósofo, en las cuales con intencionada insistencia Heidegger nos declara el propósito fundamental de toda su obra. Me refiero particularmente a su carta a Jean Beaufret SOBRE EL HUMANISMO, al apéndice a su conferencia WAS IST METAPHYSIK?, de la edición de 1943, y a la introducción a este mismo escrito en su última edición (1949). Sabido es que una de las acusaciones más repetidas contra el autor de SEIN UND ZEIT ha sido la de que su filosofía es un nihilismo radical, que cierra todo camino a una verdade-

ra trascendencia; y sobre esta acusación se han acumulado otras sustancialmente idénticas: fatalismo, finitismo, ateísmo. El mismo dictado existencialista, aplicado a su filosofía, ha significado para muchos críticos la reducción de su doctrina a una antropología de la finitud radical del hombre, la negación de toda bien fundada y auténtica doctrina del ser. Heidegger empero ya desde antiguo había declarado que la máxima preocupación de su pensar no era el problema de la existencia humana, sino el puro y limpio problema ontológico, el problema del ser. Fundar válidamente la ciencia del ser, la ontología: he aquí el principal empeño de Heidegger, según su textual declaración machaconamente reiterada en los escritos aludidos. Por los nuevos vericuetos de su pensar ahora publicados Heidegger marcha siempre tras la misma idea: fundar la ontología; convencido, naturalmente, de que, desde Anaximandro hasta Nietzsche, la ontología ha navegado siempre a la deriva sin jamás arribar a la tierra firme de su válido fundamento. Más aún: la acusación contra él lanzada, Heidegger la vuelve ahora con desconcertante osadía contra esa metafísica de todos los tiempos: toda ella, desde sus comienzos, es un nihilismo insuperable, que en Nietzsche llega a su fatal culminación.

En *Die Zeit des Weltbildes* busca Heidegger la base metafísica de la ciencia moderna. Es un estudio de indiscutible penetración y agudeza. La esencia de la ciencia moderna es la investigación. La esencia de ésta, a su vez, la encuentra Heidegger en su proceder siempre dirigido por un saber prospectivo del campo mismo en que la ciencia opera. Así la ciencia moderna no va a remolque de los hechos conocidos, sino que tiene ante todo una misión dirigente, bien fundada en el conocimiento *a priori* de la estructura y leyes de las realidades, naturaleza o historia, que son su objeto. De aquí la seguridad y el rigor de la ciencia moderna. De aquí también el valor y el sentido del experimento en esa misma ciencia. Cierto es que los antiguos, desde Aristóteles, recurren también a la experiencia; pero esta experiencia meramente comprobativa de hechos nada tiene que ver con el experimento de la moderna ciencia, que no es un mero registro del hecho consumado, sino verificación de una necesidad y de una ley *a priori* conocida y postulada. La ciencia moderna tiene además otra característica: la explotación continuada y progresiva de sus logradas conquistas. De aquí la creciente necesidad de parcelar los campos del saber científico: «la especialización—escribe Heidegger—no es la consecuencia, es la causa del progreso de toda investigación» [2].

¿Sobre qué fundamento metafísico estriba la ciencia moderna? Heidegger lo encuentra en la conversión de la realidad en *objeto*, pero entendido este término en el sentido radicalmente nuevo que se inaugura con Descartes. La conversión de la realidad en objeto tiene su raíz en una conversión más original y primigenia: la conversión del hombre en *subiectum*. Esto es: el hombre es el ser, en el cual se funda el ser y la verdad de todo otro ente. Así es posible, a partir de Descartes, una imagen del mundo. Imagen que no es ya el reflejo que sobre el hombre, espejo abierto y limpio, producen las realidades del mundo circundante. La ciencia moderna no se contenta con esta contemplación pura e ingenua. El moderno hombre de ciencia busca en sí mismo, en su propio pensar, lo que el mundo debe ser. El hombre moderno presta al mundo figura y orden. La ciencia moderna presume dominar la realidad con la magia omnipotente de su cálculo. Pero lo calculable en su incesante progreso remite inexorablemente a lo incalculable, halo de sombra, que la ciencia moderna no puede disipar, sombra que se extiende sobre todas las cosas, cuando el hombre se convierte en sujeto y el mundo en su imagen [3].

Es decir, la metafísica en que estriba la ciencia moderna no puede llegar al esclarecimiento de la cuestión primera y última de toda ontología: la cuestión del ser. La filosofía moderna, sobre la vía de la subjetividad abierta por Descartes, no podrá superarse a sí misma, llegar al ser, si no es superado ese subjetivismo, fecundo es cierto para la conquista pragmática del mundo, pero negativo y estéril para fundar una ontología auténtica y válida.

En *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* Heidegger nos quiere descubrir el radical nihilismo de toda la metafísica occidental. Heidegger trata de esclarecer el verdadero sentido del «*Dios ha muerto*» nietzscheano. No es el grito apóstata y blasfemo, que la crítica fácil interpreta como prenuncio de la locura final que cerrará la vida atormentada de Federico Nietzsche. La muerte de Dios no es el deseo, ni es la obra del filósofo Nietzsche. «*Dios ha muerto*» es, según la interpretación de Heidegger, la expresión de una realidad, que Nietzsche encuentra ya definitivamente consumada. «*Dios ha muerto*» resume nada menos que toda la historia dos veces milenaria de la metafísica occidental. «*Dios ha muerto*» significa: el mundo suprasensible no tiene ya ninguna fuerza operativa. No produce vida ninguna. La metafísica ha llegado a su fin. Es decir, la muerte de Dios, que Nietzsche anuncia, es la proclamación del radical nihilismo, que es en el fondo la metafísica de occidente [4].

Si éste es o no el pensamiento de Nietzsche, podría discutirse. Es ciertamente el pensamiento de Heidegger. Desde SEIN UND ZEIT Heidegger persigue siempre esta misma idea: demostrar «que en la historia del pensamiento occidental, y sin duda desde sus comienzos, los entes han sido pensados con relación al ser, que sin embargo la verdad del ser ha permanecido siempre impensada, y que esa verdad, como experiencia posible, no solamente ha estado vedada al pensar, sino que el hecho mismo de la denegación de esa experiencia, el pensamiento occidental se lo ha ocultado a sí mismo, sin saberlo, y esto so capa de metafísica» [5]. «En ninguna parte —escribe Heidegger en otra página— encontramos la experiencia del ser mismo. En ninguna parte nos encontramos con un pensar, que piense la verdad del ser mismo y con esto la verdad misma como ser... *La historia del ser* —subraya Heidegger— *comienza, y por cierto necesariamente, con el olvido del ser*» [6].

Así interpretada toda la historia de la metafísica occidental, no será difícil reducir ésta a puro nihilismo. Para Heidegger, por supuesto, la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible; más aún, inevitable. Sobre el nihilismo, su esencia y realidad histórica, el pensamiento de Heidegger, aunque desconcertante en su crudeza, no puede ser más resuelto y categórico. Para él, la incredulidad, en el sentido de la apostasía de la doctrina y credo cristianos, no es nunca la esencia ni la causa, sino siempre consecuencia del nihilismo. La esencia del nihilismo tampoco se podrá encontrar en el moderno imperio de la técnica ni en la rebelión de las masas: estos hechos son también consecuencia de un nihilismo preexistente, cuyas raíces se han de buscar en otra parte. Heidegger afirma: «El campo o el ámbito de la esencia y del hecho del nihilismo es la metafísica misma, siempre supuesto que bajo este nombre no se entienda una doctrina o una disciplina particular de la filosofía, sino que se piense en la estructura fundamental del ente en su conjunto, en cuanto éste se diversifica en un mundo sensible y suprasensible y aquél está sostenido y determinado por éste. La metafísica es el espacio histórico, en el cual se consuma el destino del mundo suprasensible, esto es, en el cual las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, el bien común, la cultura, la civilización pierden su fuerza constructiva y se aniquilan» [7]. «La esencia del nihilismo —declara Heidegger en otra parte— estriba en esa historia, según la cual, en la aparición del ente como tal y en su conjunto nada cuenta el ser mismo y su verdad, y esto, por supuesto, de tal manera que la verdad del ente como tal pasa por el ser, porque la verdad del ser no comparece» [8]. Y concluye: «Si, pues, la

esencia del nihilismo consiste en esa historia, en el hecho de que al mostrarse el ente en cuanto tal y en su conjunto la verdad del ser no comparece y en consecuencia nada cuenta el ser mismo y su verdad, entonces la metafísica, como historia de la verdad del ente en cuanto tal, es en su esencia nihilismo» [9].

¿Pero no podrá ser superado este nihilismo? Por la vía de la metafísica —y ésta, para Heidegger, significa toda la metafísica occidental— el nihilismo es insuperable. Ya antes se nos ha dicho que el olvido del ser acontece necesariamente desde los albores del saber metafísico. «Según esto —escribe Heidegger— la metafísica no será la pura omisión de la cuestión del ser. No será plenamente un error. La metafísica, como historia de la verdad del ente en cuanto tal, se produciría como un efecto del destino del ser mismo. En su esencia la metafísica sería el misterio del ser mismo, misterio impensado porque contra todo derecho se le cela y disimula. Por esto un pensamiento que se afana por aferrarse al ser, puede incansablemente preguntar: ¿qué es la metafísica?» [10].

Pensar que se afana por aferrarse al ser, tal quiere ser el de Heidegger. Mas para esto el filósofo se tiene que imponer la más severa abstención de toda forma de saber metafísico. Y éste, para Heidegger, en último término, no significa otra cosa que saber racional. Si Heidegger, como «*der tolle Mensch*», el hombre loco de Nietzsche, grita convencido: ¡Dios ha muerto!, también con no menor convicción grita y clama: ¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios! Pero este grito, que nada ni nadie pueden acallar, que es el grito del ser, no puede ser oído mientras no se comience a pensar; y para Heidegger es indiscutible que ese pensar auténtico, pensar que oye el ser mismo en su verdad, «no comienza sino cuando hayamos conocido que la razón desde hace tantos siglos glorificada es el más encarnizado enemigo del pensar» [11].

* * *

El lector, si ha tenido la paciencia de leer las líneas precedentes, habrá experimentado más de una vez un incontenible sentimiento de estupor o cosa parecida. Si es propenso a la benevolencia, habrá juzgado que el pensamiento del autor no ha podido ser transmitido fielmente, habrá creído que es imposible que Heidegger haya escrito lo que nosotros le atribuímos, o que al menos lo escrito por él tiene en su contexto un valor y un sentido muy distintos del que nosotros le prestamos.

Sin presumir de fieles intérpretes de Heidegger, nos atrevemos

a afirmar que la intención más fundamental de su doctrina queda bien puesta al descubierto en las páginas que anteceden. Es clara y terminante su acusación de toda la metafísica occidental, desde la aristotélica hasta la nietzscheana, porque también Nietzsche, a juicio de Heidegger, ha fracasado en su intento de superar el nihilismo con su metafísica inversión de valores. Naturalmente, esto supone que hay un vicio radical, universal y común a todas las metafísicas, que nos ofrece en su largo curso la historia de la filosofía de occidente. Heidegger hace consistir este vicio radical de todo saber metafísico en su obstinado afán de ser ciencia del ente con el consiguiente y necesario olvido del ser. Heidegger declara aquí, como en todos sus otros escritos, su implacable enemiga contra todo conocimiento conceptual y objetivo. Toda objetivación, toda forma de saber conceptual es para él inválida en orden a la captación del ser mismo en su verdad. Heidegger propugna la necesidad de retrotraer la fundamentación de la metafísica a un plano anterior a toda forma de saber conceptual y objetivo, para llegar así a una experiencia del ser inmediata, esto es, sin mediación ninguna de representación, sin esa distancia necesariamente implicada en la polaridad de sujeto y objeto.

Para formular acusaciones tan graves, bien sería menester aducir testimonios y pruebas un poco más contundentes que las que Heidegger aduce. En realidad, Heidegger no aduce otra prueba que la ya indicada: el pensar objetivo del ente en cuanto tal implica necesariamente el olvido del ser, la no comparecencia del ser en su verdad.

Conviene notar, siquiera sea de paso, la enorme vaguedad en que flota de continuo esta terminología heideggeriana. A Heidegger, que con tanta insistencia habla de un conocimiento experimental e inmediato de la verdad del ser, en contraposición al conocimiento objetivo de la verdad del ente, urge preguntar: ¿qué ser es ése? Desde luego, no puede ser el ser abstracto, universal, que la metafísica tradicional conoce a partir de los entes concretos y reales del mundo circundante: tal conocimiento abstractivo carece para Heidegger del valor fundante que él busca; por otra parte, esa abstracción tampoco puede ser término del saber experimental requerido por Heidegger. ¿Es un ser real poseedor de realísima trascendencia? Si atendemos a ciertas expresiones de Heidegger en el *Nachwort* de WAS IST METAPHYSIK? (1943) y en otros pasajes, nos inclinaríamos a creer que habla del *ens realissimum*, superador de todas las determinaciones entitativas de los entes particulares. Pero si se sostiene que hay que fundar la metafísica en el conocimiento inmediato, experi-

mental, de ese ser, habría que poner a la filosofía de Heidegger esta nueva etiqueta: ontologismo. No seré yo, sin embargo, como he dicho en otra parte, en el estado actual de su obra, quien se atreva a dar a su doctrina ese nuevo título.

Y de paso también: a Heidegger, que tan de continuo contradistingue ente y ser, verdad del ente y verdad del ser, cabría preguntar: ¿en qué se funda esa distinción?, ¿qué pensar la produce? Porque, a nuestro juicio, si se abomina, como él abomina, del pensar abstractivo, esa distinción sólo podrá mediar entre palabras carentes de todo sentido. Heidegger nos habla de la *diferencia ontológica* que media entre el *ente* en su ser y el *ser* del ente; y muy recientemente, en el prólogo a la última edición de VOM WESEN DES GRUNDES (1949), Heidegger advierte que esa diferencia entre ente y ser no es de ninguna manera un producto de una distinción de razón, *ens rationis.* Confieso que la cosa es para mí formidablemente oscura, porque parece obvio que la diferencia ontológica establecida por Heidegger no puede expresar una distinción real entre el ente y su ser. Confieso, repito, que por estos vericuetos no se disfruta de demasiada claridad.

Heidegger condena toda la metafísica occidental por el gran pecado de su continuo olvido del ser. Así, en bloque, esa acusación es a todas luces injusta. La metafísica de tradición más veneranda, la aristotélico-escolástica, no sólo nunca se ha olvidado del ser, sino que ha aspirado siempre y con buen derecho a ser una auténtica y válida ciencia del ser. Esta metafísica no se contenta con el conocimiento de la verdad puramente existencial y óntica de los seres particulares y concretos. Esa metafísica sostiene que la finitud de estos entes, necesario punto de partida de la metafísica que el entendimiento humano, asimismo finito, puede elaborar, tiene que ser necesariamente trascendida, para que el ser en su plenitud de verdad quede al descubierto. La trascendencia del ser proclamada por la metafísica tradicional no es, como Heidegger pretende, una abstracción vacía de sentido, sino la afirmación más plena y vigorosa de la verdad del ser, de todo ser: porque ascendiendo a través de lo existente finito, por la vía de la trascendencia y de la analogía, el intelecto finito del hombre llega al fin al conocimiento seguro y válido del Ser plenísimo, en el cual se funda la verdad óntica y ontológica de todo lo real: Dios.

Heidegger exige para fundar la ontología una experiencia inmediata del ser, pero experiencia que no puede estar contaminada de residuo ninguno de saber conceptual y objetivo, totalmente libre del dominio de ese terrible rival del auténtico pensar, que es la razón.

La metafísica tradicional no desestima esa exigencia. Al proclamar el valor del conocimiento abstractivo para captar el ser y así construír y elaborar una metafísica válida, no renuncia a toda forma de experiencia ontológica; mas esta experiencia no puede ser para la metafísica tradicional sino intelectual, racional y por ende objetiva desde el primer instante de su ser y su verdad. Pero éste es tema que pide luengo desarrollo, que no se compadece con la brevedad prometida de esta nota.

Y sea punto final una queja y un deseo : Es lástima que Heidegger se obstine en caminar por esos senderos de foresta, vericuetos difíciles y oscuros. ¡Ojalá salga pronto al camino real, ancho y limpio, del recto pensar y del claro decir!

Madrid, 20 de mayo de 1950.

NOTAS

1 Martín Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann, 1949. 346 págs.
2 Holzwege, pág. 77.
3 Ibíd., pág. 88.
4 Ibíd., pág. 200.
5 Ibíd., pág. 196.
6 Ibíd., pág. 243; cf. pág. 336.
7 Ibíd., pág. 203.
8 Ibíd., pág. 243.
9 Ibíd., pág. 244.
10 Ibíd.
11 Ibíd., pág. 247 : «Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.»

Ramón Ceñal, S. J.
Pablo Aranda, 3.
MADRID (España).

ciertos géneros literarios y en ciertas épocas el autor irrumpe en su obra, y él, personalmente, se convierte en el motivo principal. Entonces el autor, como hombre de carne y hueso, es lo importante, pero ya convertido en literatura. Ocurre esto necesariamente en las autobiografías. En el caso de Unamuno es evidente que su *tema* es el mismo: un Miguel de Unamuno y Jugo (1). Unamuno, él mismo. No la historia de Unamuno, escasa sin duda de anécdotas y sucesos, *sino el Unamuno esencial: el Unamuno acongojado por el problema* religioso. Un Unamuno monótono, insistente, repetido. Ahora bien: su universalidad está en que este Unamuno acongojado—mejor que angustiado—puede ser cualquier hombre auténtico que no esté distraído por la *joie de vivre*.

Si Unamuno «jadeó» en su obra, si «chorrea hombre», como dice el P. Benítez, es precisamente porque su congoja puede ser la de cualquier hombre. De ahí la simpatía del P. Benítez, la tuya, lector, o la mía hacia el Rector de Salamanca. Leamos, pues, EL SENTIMIENTO TRÁGICO o LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO, para encontrar en el alma atormentada del autor la imagen de nuestros propios tormentos. Mas ¿no es una impertinencia insistir en las intenciones, en las opiniones, en la ortodoxia o en la heterodoxia del buen don Miguel? Su *tema* es el mismo, pero en su obra, expresado literariamente; él, el don Miguel de carne y hueso, ya ha desaparecido, y su biografía, si alguien la escribe, será a su vez tema literario e interesará sólo como curiosidad, y por Dios que no sea malsana. Hay que huir del biografismo. Si las sentencias de don Miguel *ad pedem litterae* no son ortodoxas, condénense como tales sentencias. Si en conjunto es edificadora su lectura, apruébese. Pero nos parece absurdo defender la obra con la vida del autor, como hace el P. Benítez. Según parece, la vida de don Miguel fué impecable y esto es complacedor para sus amigos personales y aun para todo prójimo caritativo. Pero el equívoco entre el tema de su obra—la congoja de don Miguel—y el acongojado don Miguel hay que deshacerlo. Nos interesa el *tema de don Miguel*, y sólo por el «*tema don Miguel*», nos

(1) El P. Benítez dice en la página 30: «Como lírico metafísico, don Miguel hubiera sido excelente; como pensador, muy bueno; como filósofo, escasamente bueno; como cuentista, pasadero; como dramaturgo, malo; como sumulista, inaguantable, pero como hombre..., es nada menos que todo un hombre.» He aquí unas cláusulas inaceptables. Don Miguel se hubiera reído de lo filósofo y se hubiera quedado con lo de poeta; ni siquiera le hubiera interesado lo de pensador, distinción muy a la alemana. Lo de sumulista le hubiera hecho arquear las cejas, con gesto muy suyo. Le hubiera dolido lo de cuentista pasable, y hubiera callado a lo de dramaturgo malo. Pero yo debo hacer notar, insistiendo, que el Unamuno de carne y hueso sólo le interesa al lector transformado en tema literario, como el *tema* del Unamuno de carne y hueso. Cuidado con este equívoco, que impregna todo el libro del P. Benítez y de tantos otros.

puede interesar el tema de «don Miguel» en cuanto lectores de su obra.

Por otra parte, la biografía de don Miguel tiene poco interés. Su «biografía» espiritual sí es atrayente: está como asunto de sus obras, quintaesenciada en ellas. Insisto en que no hay que caer en confusiones. Y sobre todo, no atraer su biografía a la nuestra. Ni darle importancia a cosas que sólo la alcanzan a favor de ese patetismo aburguesado, tan frecuente en los autores de biografías de escritores y grandes hombres. A don Miguel, por ejemplo, digan lo que digan, no le fué muy mal en la vida. Tuvo el suficiente dinero para estudiar una carrera fuera de su hogar, obtuvo una Cátedra de Universidad a los veintiséis años, fué Rector de Salamanca a los treinta y seis, ganó dinero como escritor (aun alcanzó el tiempo, que Zola describió, en que el escritor vivía de su pluma, independiente, conquistador del público). Tuvo un hogar feliz. Fué famoso, tan famoso e influyente en la sociedad de su tiempo que es responsable de lo bueno o malo que ocurrió en España de 1898 a 1936 (y aun después). Todo ello no es para hacer aspavientos. Que perdiera entre los veintidós y los veintisiete años cuatro oposiciones a Instituto no tiene importancia; eso mismo le ha ocurrido a cualquier Licenciado español de talento. Un benévolo destierro a una isla apacible (con facilidades para escaparse) no es tampoco cosa mayor. (Por cierto que no sacó don Miguel fruto muy lozano de su destierro, sino fruto de mal contenida ira, que puso al descubierto un aspecto feo de su alma, en general bondadosa). En resumen, y afortunadamente para don Miguel, su biografía no cuenta más que su obra. Pero siempre me ha parecido morboso insistir en la vida del prójimo, por grande que éste sea. No, no es verdad que «en un existencialista, declaro mejor, en un humanista, y todavía mucho mejor, en un hombre de cuerpo entero y alma, interesa más cuanto hace que cuanto dice» (pág. 95). No, en un escritor interesa lo que escribe o lo que dice, tal vez lo que hace escribir o decir a otros. Lo que haga interesa tan sólo subsidiariamente para entender lo que escriba o diga.

Además del patetismo aludido ante la vida de don Miguel, quiero subrayar que el P. Benítez, él por su parte, se entrega de lleno a otro patetismo, al expresivo, que tanto se lleva en la literatura actual. Don Miguel ya abusó de los signos de admiración, de sacar palabras griegas o latinas para reforzar el castellano, pero su estilo es castizo y, por cierto, muy siglo XIX. Esto podría probarse fácilmente (p. ej., el uso frecuente de la posposición del pronombre reflexivo al verbo, formas *hanse vese)*. Su tremendismo no era el de ahora. Ahora (el antecedente en Ortega y Gasset quien de hecho ha

empleado más veces que nadie la propia palabra *tremendo)*, el tremendismo se ha visto reforzado por las traducciones de los existencialistas. Es un fenómeno lingüístico semejante al de los románticos. Cuando escribían aquellos caballeros de melena y perilla, se imprimieron con exceso las palabras fatal, lúgubre, etc. En nuestros días hay mucho abismo, mucho problema, drama (¿qué no será drama o tragedia?). Quevedo, si viviera, podría escribir un buen «cuento de cuentos» con sólo poner en fila las innumerables frases tremendistas de los escritores de hoy.

El P. Benítez une al tremendismo lingüístico los graciosos dichos criollos de su castellano-argentino—o argentino-castellano—. Una lengua es siempre un delicado equilibrio entre el que habla o escribe y el que lee o escucha. Una pequeña desviación en el acuerdo que debe haber entre ambos—acuerdo tácito, que es el milagro del lenguaje—hace, o bien que el que escucha no entienda, o bien que entienda mal. La más leve desarmonía produce en el que oye a lo menos sorpresa. Ahora bien : cuando una lengua vive y progresa en tan amplios espacios como el castellano de hoy, nada de particular tiene que se produzcan desvíos de latitud a latitud. A los oídos de un castellano le suena extraña la siguiente frase (tremendista) : «La fe tiene unos bemoles, ¡vaya si los tiene!» (pág. 108). O aquella que reza : «El protestantismo es puro macaneo» (pág. 136). O el llamar a la Argentina «oasis de rechonchería». Por cierto, que junto a estas frases, que uno no sabe cómo tomar, corre el idioma del P. Benítez flúido, lleno de ágiles expresiones, vivo, rico.

Dice el P. Benítez que Unamuno «no quería ser católico, no tanto por el catolicismo, cuanto por una honda enemiga al Vaticano y a los clérigos españoles». Lo cual es sólo una disculpa infundada. Era demasiado serio, auténtico, para proceder en definitiva por pasiones pequeñas. Tampoco es que a don Miguel le faltara, como se insinúa en el libro, una fuerte preparación filosófica (escolástica) para defenderse del sentimentalismo protestante. La verdad es, creo yo, que don Miguel dió el primer paso hacia la confesionalidad católica, se quedó en él, insistió en él, e imprudentemente, tal vez, profirió juicios malsonantes. En don Miguel hay un católico *incoado;* por eso, EL SENTIMIENTO TRÁGICO (el único libro suyo que quedará) no escandaliza a quien lo lee sin malicia. Se ve claro en las cartas a Ilundain—preciosas, de limpia prosa, serenas, admirables como documentos—que don Miguel buscaba la fe. Si la encontró nadie puede, en último término, decirlo. «Pero ha confundido tanto o más que Nietzsche la conciencia honrada y ha logrado, sin pretenderlo sin duda, se encanallen en sus disparates los disparatadores» (Bení-

tez, pág. 41). Es posible. La falta de don Miguel ha sido de escándalo. Habló demasiado, cuando no tenía solución que dar y, por tanto, no podía ayudar al lector. Sufrió un mal de su tiempo y que compartió con personas e instituciones que le fueron muy ajenas. El mal era ese de creer que hay que inquietar, que hay que orientar y no conducir, comenzar y no acabar, proponer problemas y no conclusiones. Y don Miguel hizo del inquietar su tarea. Quiso incluso desnudarse en público, mostrar sus llagas, su alma en carne viva. Y escandalizó. Pero, repito, es un cristiano; más aún, un católico *in nuce*. Todo católico que no sea el conocido carbonero, tiene dudas, vacilaciones de la fe. Pasa por sequedades y acidías. Pero no se detiene ahí. Si se detiene está perdido. Ahora bien: ¿qué sentido tiene comunicar al público, a los demás hombres, ese trágico derrumbamiento, cuando tal es el caso? ¿O habrá sido don Miguel un malvado, envenenador de propósito del alma ajena? Yo, piadosamente, creo que fué un esteticista, como tantos de su época.

Se cuenta en el MEMORIAL DE SANTA ELENA que el médico que acompañaba a Napoleón, hombre librepensador y ateo, se sonrió al oír que el gran Corso, próximo a morir, acudía al depósito que su corazón guardaba de la fe aprendida en el regazo de su madre. Y Napoleón le apostrofó y le llamó canalla porque quería destruir con su sarcasmo el único consuelo que le quedaba. «Puedo soportar un imbécil—dijo el Corso, si mal no recuerdo—, pero no un malvado junto a mí.» El que en definitiva no crea en Dios ni en todo lo que tiene que creer un cristiano, que calle, que no perturbe a sabiendas, que no inquiete, que no ponga problemas a quien vive en paz, en la paz que le sea dada. El que habla o escribe debe saber que mueve a quien le lee o escucha, que no hay palabra vana.

Y éste fué el pecado de Unamuno, que siendo bueno escandalizó. Escandalizó en cierta medida, que quien le lea advertido de que su libro—limpio ya de fórmulas accidentales, cuya heterodoxia tal vez pueda discutirse—es sólo una incoación de la vida religiosa y no una descripción completa, puede hallar en él provecho. Mas si lo unamuniano es quedarse en la agonía, en la lucha; si no hay más vida religiosa que la descrita y gritada por él, no nos sirve. En tal caso lo unamuniano, como tal, es tan sólo un muñón, un principio, una incoación de algo que tiene que completarse, perfeccionarse, llegar a su plenitud.

Manuel Cardenal.
Columela, 6.
MADRID (España).

EL LIBRO POSTUMO DE PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

POR

ANGEL-ANTONIO LAGO CARBALLO

Por estos días se cumple el IV aniversario de la muerte de Pedro Henríquez Ureña. Fué exactamente el 18 de mayo de 1946. Murió en el tren que había de llevarle desde Buenos Aires a la Plata. En el Colegio Nacional de la Universidad de la Plata explicaba castellano desde hacía algún tiempo. Muchos de sus amigos y discípulos han escrito semblanzas y recuerdos del gran escritor dominicano. De las últimas páginas a él dedicadas, algunas han salido, redactadas con fervor, de una pluma joven: la de su alumno Roy Bartholomew [1], quien también nos anuncia una recopilación de los artículos y ensayos de su maestro dispersos por distintas revistas, que piensa titular PLENITUD DE AMÉRICA.

Dos importantes obras de Henríquez Ureña han visto la luz desde su muerte. En 1947 su HISTORIA DE LA CULTURA EN LA AMÉRICA HISPÁNICA, libro que ya fué comentado en las páginas de esta revista [2]. En 1949 se publicaba en la Biblioteca Americana —que él había proyectado— de la Editorial Fondo de Cultura Económica, su libro LAS CORRIENTES LITERARIAS EN LA AMÉRICA HISPÁNICA [3].

---

[1] *Mi recuerdo de Pedro Henríquez Ureña,* por Roy Bartholomew. «Cuadernos Americanos». México, julio-agosto 1949.

[2] *La cultura de la América hispana,* por José María Alonso Gamo. «Cuadernos Hispanoamericanos». Madrid, enero-febrero 1950.

[3] *Las Corrientes Literarias en la América Hispánica.* Versión del inglés por Joaquín Díez-Canedo. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1949. 344 págs.

A esta obra queremos dedicar algunos comentarios. Reúne este volumen el texto ampliado y corregido de las conferencias que pronunció su autor en el curso 1940-41 de la cátedra Charles Eliot Norton. Muerto H. U., la traducción y edición del libro han estado a cargo de Joaquín Díez-Canedo. Este carácter póstumo, como aquel de ser originariamente texto hablado y no escrito, determinan demasiado la estructura del libro, cuyo contenido es más amplio de lo que indica su título. H. U. incluye también las corrientes artísticas «con objeto de reforzar mejor el sentido de la unidad de cultura en los países pertenecientes a la cultura hispánica». Divídese la obra en ocho capítulos bien trazados: El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa; La creación de una sociedad nueva; El florecimiento del mundo colonial; La declaración de la independencia intelectual; Romanticismo y anarquía; El período de organización; Literatura pura, y Problemas de hoy.

Apresurémonos a declarar que nos parecen mejores los primeros capítulos. Quizá la razón esté en que sean los dos primeros siglos americanos los que por poseer mayor simplicidad presenten más facilidad al análisis y al juicio.

El arranque del libro tiene la sugestión y belleza que le presta el tema: Colón y su *Diario* como primera muestra literaria de la reacción ante el mundo recién descubierto. H. U. destaca las calidades descriptivas y aun poéticas que la prosa del Almirante posee. Y señala también en qué medida Europa tomó en cuenta las palabras de Colón y cómo sus descripciones pesaron en la imaginación europea. Para ésta las tierras descubiertas tienen una riqueza y una fertilidad sin límites y en ellas existe una primavera eterna. Sus naturales son generosos y buenos —concluye—, sembrando de este modo semillas que crecerán en el pensamiento político muchos años después.

No señala H. U. —quizá porque se saliese de su tema— la lentitud con que Europa asimila y toma en cuenta los descubrimientos. Gonzalo Menéndez Pidal ha señalado en un sugestivo trabajo [4] hasta qué punto el mundo renacentista continuó aferrado a los saberes geográficos ptolomeicos con desprecio de las aportaciones de españoles y portugueses. En 1573, pasados ya ochenta años del acontecimiento, el español Juan Pérez de Moya, en su «Tratado de cosas de Astronomía, Cosmografía y Filosofía», al tratar de

---

[4] *Imagen del mundo hacia 1570*· Gonzalo Menéndez Pidal. Madrid, 1944.

las tierras conocidas por el hombre, sigue a Pomponio Mela y Ptolomeo, sin incorporar al continente descubierto.

En los primeros capítulos trata H. U. los grandes temas que plantea el Descubrimiento en el mundo de las ideas. Por una parte está el sentido renacentista que anida no sólo en Colón, sino también en los cronistas. Sin embargo, sigue faltando un buen estudio dedicado a desentrañar la influencia del espíritu del Renacimiento en los hombres que narran la Conquista. Algo ha señalado Ramón Iglesia [5] y entre nosotros Soler Jardón ha llamado la atención hacia el tema al referirse al pasaje de la destrucción de las naves por Hernán Cortés [6].

Otro problema planteado por la empresa indiana, el del contraste entre naturaleza y cultura, es acusado por H. U. en precisas páginas. Las cuestiones derivadas del problema son diversas y todas sugestivas. Así la influencia del Descubrimiento en las concepciones de las diversas Utopías y, a su vez, el afán de aplicar ideas utópicas para el gobierno de hombres y tierras recién descubiertas [7].

Pero no es posible seguir al ilustre escritor hispanoamericano página por página, pues en cada una de ellas hay ocasión de comentario. Sí digamos que poseen especial interés sus consideracones sobre el nacimiento de lo que él llama «mundo colonial». La historia de América escrita siempre con segundas intenciones, casi nos ha obligado a creer que tras las jornadas épicas de la Conquista no hay sino los románticos días de la Independencia. En medio, según unos, una vida de opresión para los indios: sin escuelas, sin comercio y, sobre todo, sin libertad. Según otros, una continua atención por parte de reyes y gobernantes españoles que dan leyes humanitarias y adelantadísimas. Lo que ha faltado son historias escritas apoyándose en los datos concretos. historias que tengan en cuenta los estudios monográficos sobre esta o aquella institución. Solamente así llegará a conocerse la vida de América en los años que van del 1492 hasta la emancipación.

Un aspecto curioso es el de la reacción de los que «llegaron primero» ante los que, cuando está ya consumada la conquista y estructurada la sociedad indiana, van allí. Esta sociedad nueva

---

5 *Cronistas e historiadores de la conquista de México.* Ramón Iglesia. México, 1942.

6 En «Estudios Cortesianos». Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo». C. S. I. C. Madrid, 1948. Pág. 537 y siguientes.

7 En este sentido, una de las últimas aportaciones españolas es la de José Antonio Maravall con su trabajo *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España.* «Estudios Americanos». Sevilla, enero 1948.

—dice H. U.— «muy pronto tuvo conciencia de su individualidad y se mostró celosa de sus derechos. La rivalidad entre los españoles y portugueses que cruzaban el Océano y los hombres nacidos en el nuevo continente, lo mismo criollos que mestizos, convirtióse en franca contienda antes de que acabara el siglo XVI, y continuó siéndolo hasta la guerra de la Independencia» (pág. 62). Coincide H. U. con Ortega y Gasset cuando éste afirma que «ni siquiera es preciso aguardar —para comprobar cuándo se inicia la conversión del hombre viejo metropolitano en colonial— a la primera generación nacida ya en el nuevo espacio, sino que el mismo colonizador, si permanece unos años tierras adentro, comienza a los cinco o seis años a ser un ente distinto del que era» [8].

* * *

Los cinco últimos capítulos forman lo que pudiera considerarse la segunda parte del libro. Arranca el primero de ellos del movimiento independentista, con referencias no sólo a los escritores literatos, sino también a escritores políticos tales como Miranda, Hidalgo, etc.

En esta segunda parte cobra el libro un interés más directo, pero a la vez pierde unidad, quizá obligado por la complejidad de la vida cultural que tiene que recoger. H. U. se ve impulsado a simplificar la línea discursiva limitándose a señalar las características de cada movimiento literario, confiando con frecuencia a las notas las listas de nombres, pues de otro modo se hubiese convertido el libro en un simple catálogo. El procedimiento tiene en ocasiones inconvenientes, sobre todo en lo relativo a los autores más próximos a nosotros, los cuales no están valorados con un mismo criterio. En general, y no pretendemos apurar las críticas, se notan ciertas lagunas en los dos capítulos finales. Así la falta de referencias justipreciadas sobre el actual teatro hispanoamericano e igual se podría decir con relación a la poesía de nuestros días.

Estas objeciones y otras que más adelante se harán no pretenden quitar importancia a este libro cuyo manejo se hace indispensable a todo estudioso de la cultura hispanoamericana. De sus 340 páginas, unas 130 están dedicadas a abundante notas y una selecta bibliografía, que sin ser completa es más que suficiente para iniciar en el estudio de los temas a que se refiere [9]. Su lectura será pro-

---

[8] *Obras Completas*. José Ortega y Gasset. Volumen IV. Madrid, 1947, página 347.

[9] Se trata de la misma Bibliografía publicada en *Historia de la Cultura en la América Hispánica*.

vechosa para los españoles que, desgraciadamente, carecemos de libros e información sobre las producciones salidas de plumas hispanoamericanas. La preocupación de nuestros escritores y críticos por los libros ultramarinos ha sido siempre escasa. Las excepciones son lejanas: Valera, Menéndez Pelayo, Unamuno... Es preciso, pues, el conocimiento de panoramas como los trazados por este gran escritor y erudito que fué Henríquez Ureña para facilitar la lectura de la producción literaria hispanoamericana que cada día va ganando en riqueza e interés.

* * *

Cabría señalar respetuosamente algunas objeciones al libro que venimos comentando. Por descontado, que muerto su autor no se pretende al formular estas apreciaciones otra cosa que precisar y encuadrar su sentido.

Una impresión que surge pronto al leer sus páginas es que el autor no se vió libre de prejuicios que ensombrecen, a veces, su labor crítica. El mismo H. U. alude a ello en una nota (pág. 268): «Es digno de notarse el hecho de que sean pocos los escritores de primera fila, entre los nacidos después de 1880, que pertenecen a los partidos conservadores.» El que H. U. haga esta precisión denuncia a las claras que tuvo una preocupación política a la hora de historiar movimientos y sucesos literarios. Esta preocupación —que a veces parece tocada de sectarismo— le lleva a no citar a escritores de tanto relieve como José de la Riva Agüero. (Le cita sólo en las notas al indicar bibliografía sobre diversos temas.) Otro tanto se podría decir de uno de los máximos historiadores de América, el mejicano Carlos Pereyra, al cual se refiere una sola vez, en una nota y de paso, incluído en una larga lista de nombres.

Este criterio político y sectario le lleva a formular juicios injustos sobre determinadas figuras: por ejemplo, el estadista ecuatoriano García Moreno, cuyo gobierno califica de «sombría tiranía». (A propósito de García Moreno, cae H. U. en un contrasentido al calificar a Juan Montalvo de «cristiano normal» tres líneas más abajo de aquella en que reproduce la frase de Montalvo «¡Mi pluma lo mató!», refiriéndose a García Moreno. En una nota dedicada al mismo político confiesa que «G. M. era hombre de letras dueño de buena prosa y verso tolerable» después de decir que ha encontrado «admiradores entre los europeos que creen en el dogma de que el fin justifica los medios, por ilícitos que sean». ¡Cómo suena todo esto a siglo XIX!)

En la misma línea está su admiración por Francia, que le lleva

a alguna exageración. Pase eso de que Francia haya sido «para nosotros, desde principios del siglo XIX, un hogar espiritual», pero quizá sea excesiva la frase siguiente: «La caída de París en 1940 fué una tragedia personal para muchos miles de hispanoamericanos.» Hemos de confesar, sinceramente, que nos hubiese agradado mucho alguna referencia, algún «dolorido sentir» de Henríquez Ureña hacia nuestra guerra civil, en donde cayeron algunos valores de nuestra cultura bien conocidos por él. Naturalmente que sabemos de sobra la admiración y culto de H. U. hacia la cultura española que le inspiró páginas tan definitivas como las de su PLENITUD DE ESPAÑA, pero —insistimos— esperábamos alguna referencia a días más próximos en nuestra vida nacional.

Terminamos aquí. Queden para otra ocasión algunos temas. Así las apreciaciones de H. U. en relación con la literatura sobre temas indigenistas, que ha dado en la novela espléndidos frutos en los últimos años.

* * *

Este libro póstumo de H. U. tuvo un propósito cuando su autor lo dictó en forma de conferencias: el de seguir las corrientes relacionadas con la «busca de nuestra expresión». Quizá haya sido el propósito el que haya obligado al autor a trazar una línea determinada, cayendo en exclusiones y omisiones. Por nuestra parte pensamos que solamente se hallará la «expresión hispanoamericana» cuando se realice la búsqueda con un ánimo comprensivo y válido para todos los hombres nacidos entre Río Grande y la Patagonia.

Madrid, mayo 1950.

A. A. Lago Carballo.
Donoso Cortés, 65.
MADRID (España).

VANGUARDIA Y COMPLEMENTO DE «SOMBRA DEL PARAISO» EN EL ULTIMO LIBRO DE V. ALEIXANDRE

POR

ILDEFONSO M. GIL

Cuando en 1945 apareció SOMBRA DEL PARAÍSO, todos tuvimos la impresión gozosa de que en el reducido ámbito de nuestra poesía actual se había producido un acontecimiento de primera magnitud. En aquellos magníficos poemas, Aleixandre parecía abandonar sus anteriores nebulosas —¿atormentadas?, ¿frías?— y se adentraba en los caminos abiertos y luminosos de una difícil y bella claridad poética. Lo cual no nos sorprendió a cuantos pensábamos que el surrealismo de sus libros anteriores era ya, por muchas razones, insostenible.

Con SOMBRA DEL PARAÍSO nos daba Aleixandre el gran libro que acusa la madurez espléndida de un gran poeta. No es extraño que se hablase de que nos encontrábamos ante un libro decisivo. Ahora bien : lo que iba a decidir este libro, ¿era la trayectoria de la lírica española, una gran parte de ella al menos? En este caso, la afirmación debía quedar en el aire para ser confirmada o desmentida por el transcurso de unos cuantos años. Acaso se quería decir que era un libro decisivo en la obra total de su autor. Pero eso es lo que nosotros no queríamos admitir, porque nuestra admiración por Vicente Aleixandre nos llevaba a ver en SOMBRA DEL PARAÍSO el fruto primero de una madurez conseguida plenamente. Y nos prometíamos una continuidad creadora, en la que se había de consolidar y desarrollar el rico mundo poético que nos había deslumbrado tan gozosamente.

Desde 1945 hasta la reciente aparición de MUNDO A SOLAS (1), se reimprimieron libros anteriores de Aleixandre. Estaba bien que admiradores y jóvenes exegetas pudiesen contemplar en su conjunto y seguir paso a paso la ruta que tan hermosamente se iniciaba en aquel libro.

Viene todo lo dicho como justificación de que nos veamos obligados a decir que MUNDO A SOLAS nos ha defraudado. Es un bello libro, pero no el que esperábamos. La razón es obvia : MUNDO A SOLAS no es fruto de los cinco años que han corrido desde SOMBRA DEL PARAÍSO, sino otro libro anterior, que permanecía en su mayor parte inédito.

Pronto se dirá que estos poemas señalan la transición entre los anteriores y los publicados en 1945. En efecto, y ya se nos alcanza la gran importancia que esto da al libro recién publicado. Pero obsérvese que así se hace vivir MUNDO A SOLAS en función de su relación antecedente con SOMBRA DEL PARAÍSO. Y nosotros no queremos admitir que éste sea, de verdad, el libro decisivo de Vicente Aleixandre.

MUNDO A SOLAS, en su casi inaccesible edición, ilustrada con un retrato y seis dibujos de Gregorio Prieto, contiene diecisiete poemas, fechados por su autor en los años 1934-36. Algunos de ellos habían sido publicados en revistas de antes y después de ese último año.

Aleixandre dice de su nueva obra en una *Nota editorial del autor:* «Si en SOMBRA DEL PARAÍSO, de algún modo, el poeta entrevió un mundo primigenio, aurora del universo, donde el hombre un instante fué, pudo ser, cumplida su ansia de fuerza y de inmortalidad para las que nació, aquí, en algunos poemas de MUNDO A SOLAS, acaso se contemple al mundo presente, la tierra, y se vea que, en un sentido último, no existe el hombre. Existe sólo la sombra o residuo del hombre apagado. Fantasma de hombre, tela triste, residuo con nombre de humano. El mundo terrible, el mundo a solas, no lleva en su seno al hombre cabal, sino a lo que pudo ser y no fué, resto de lo que de la ultrajada vida ha quedado. Anterior en varios años a SOMBRA DEL PARAÍSO, visto con perspectiva en la obra general del poeta, este conjunto será acaso como un complemento del otro. Y si cronológicamente le antecede en composición y, por tanto, en estilo, en la sucesión posible de un mundo a expresar es posterior : consecuencia, tristeza, corolario; proyección de la realidad constatable y sin fin. Frente al combate de instantaneidad y eternidad que continuamente se funden en SOMBRA DEL PARAÍSO, la perduración irredenta e inexpli-

(1) *Mundo a solas*, poemas de Vicente Aleixandre. Clan. Madrid, 1950.

cable rueda a solas, bajo soles o lunas, «corazones sin nadie», que son «luz o nieve o muerte para los yertos hombres».

Quizás esta nota sea en el fondo una excusa del poeta. Porque lo único que queda de ella, en términos resumidos y claros, es que, a pesar de ser anterior a la fecha y forma de SOMBRA DEL PARAÍSO, «acaso» en una perspectiva general de su obra, MUNDO A SOLAS será como un complemento de aquél. Decir esto vale tanto como intentar atajar quejas parecidas a las que aquí íbamos exponiendo. Luego ya existían en el propio pensamiento del autor cuando se decidió a la publicación del libro. Y hasta puede que sea ésa la razón de que Vicente Aleixandre, que ha expresado últimamente en diversos sitios su deseo de una poesía humana y generalmente comunicable, haya preferido situar previamente su nuevo libro en el estrecho círculo de doscientos ejemplares, a precios aún más estrechos. Ojalá se cumpla nuestro deseo de que tan excesiva limitación deje paso prontamente a una edición mucho más extensa y accesible, que permita poseer el libro a los muchos admiradores que Aleixandre tiene en todos los países de habla española.

* * *

La angustia cósmica de ese «Mundo terrible, mundo a solas», nos domina ya en el primer poema *(No existe el hombre)*, que, pese a su arranque prosaico («Sólo la luna sospecha la verdad. / Y es que el hombre no existe»), es un hermoso poema; quizá estén en él los fragmentos más bellos de todo el libro:

La luna pasa, sabe, canta, avanza sin descanso.
Un mar no es un lecho donde el cuerpo de un hombre puede tenderse a solas.
Un mar no es un sudario para una muerte lúcida.
La luna sigue, cala, ahonda, raya las profundas arenas.

En el mundo deshumanizado en el que a partir de este inicial poema nos adentramos, «el árbol jamás duerme», en una visión objetiva de aquel rubeniano «dichoso el árbol que es apenas sensitivo»; el amor, la amada, acaba siendo roca, dura montaña, «cuerpo humano sin vida a quien pido la muerte»; añora el poeta la presencia plena del hombre, porque

No, no confundáis ya el mar, el mar inerte, con un corazón agitado.
No mezcléis nunca sangre con espumas tan libres.
El color blanco es ala, es agua, es nube, es vela;
pero no es nunca rostro.
Pero no es nunca, nunca, un latido de sangre,
un calor delicado que por un cuerpo corre.

Bajo la tierra es un hermoso y arrebatado poema, en el que se encuentra toda la plenitud de SOMBRA DEL PARAÍSO; incluso sus elementos formales y su tenso acento son los mismos del gran libro aleixandrino, del que pudo muy bien haber formado parte. Y sucede lo mismo con *Humano ardor*, intensísimo poema amoroso, tan bello como aquéllos y sin ninguna diferenciación formal e ideal considerable (lo cual vuelve a darse en *Tormento del amor* y *El amor iracundo).*

Con *Ya no es posible* y *Sol victorioso*, volvemos al mundo desolado del que insensiblemente nos habíamos ido alejando, guiados por una paradisíaca nostalgia o sombra, que no se resignará a borrarse del todo y relumbrará entre indiferentes soles o frías lunas, incluso sobre un amor «mortal enemigo que cuerpo a cuerpo me venciste, / para escapar triunfante a tu ignorada patria».

Tenemos, pues, que MUNDO A SOLAS es, en sus mejores fragmentos, lo que en cualquiera de los suyos es SOMBRA DEL PARAÍSO. Y esto ya es mucho, claro está, porque pone ante nosotros una espléndida poesía, un caudal lírico que brota a borbotones o pausadamente, al ritmo vario de los versos.

Pero su lectura no nos deja aupados en la segura cima a que SOMBRA DEL PARAÍSO nos llevó; y en vez de satisfacer nuestro afán de lector, lo que hace es subrayarnos la ausencia prolongada de la poesía que aguardamos desde 1945 y cuya espera se enciende de nuevo con este libro, aunque haya de seguir alimentándose de las siempre renovadas relecturas de SOMBRA DEL PARAÍSO.

I. M. Gil.
Castelví, 5, 1.º
ZARAGOZA (España).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

SALUDO A UN JOVEN POETA

El crítico tiende con frecuencia a la cautela. Cuando reseña o comenta las obras primerizas de jóvenes ingenios, esa cautela se exacerba instintivamente, previniéndole para que no se comprometa, para que modere su entusiasmo —si entusiasmo siente— o temple la censura, si a ella se advirtiere inclinado. Es arriesgado vaticinar, y conviene negarse a toda veleidad profética; pero, en cambio, es necesario opinar en cada ocasión con entera franqueza, sin que alarmas de la prudencia obliguen a reducir el alcance del juicio.

Pensando así, me atrevo a decir que *Angel fieramente humano,* primer libro del bilbaíno Blas de Otero (1), revela un poeta, un excelente poeta cuya voz, lejos de perderse en el coro, destaca entre las de sus cofrades con acento personal y con peculiares modos de expresión. No se trata de ponderar la originalidad del «mensaje», ni otras zarandajas, buenas para servir de consuelo a tantos profesionales de la macana extra-poética como por ahí pululan, sino de descubrir, a quienes aún la ignoren, la presencia de un poeta que canta elementales y complejas efusiones, nada sorprendentes, pero vertidas en perfectos ritmos, utilizando con destreza los recursos del lenguaje para conseguir una expresión adecuada de los sentimientos.

El gran escollo de una retórica caprichosa, fortuita, vocada a la imitación de primores inconexos, queda salvado en cuanto Blas de Otero poetiza desde dentro, desde una intuición que para llegar al lector con la plenitud de su fuerza, o con su intacta gracia, necesita extraer a la palabra sus mágicas posibilidades. Magia de la gracia, precisamente; tal es la fórmula aplicable a una de las vertientes de esta primorosa obra juvenil. Pero, entiéndase bien, de la gracia artística, no simplemente del humor o de la ironía.

Para caracterizar sumariamente la poesía de Otero convendría retener en primer término, como elemento definitorio de precisa y delicada belleza, la

(1) Blas de Otero: *Angel fieramonte humano* Colección «Insula». Madrid, 1950.

presencia en sus versos de una inquietud, que no sé si sería exagerado llamar angustia, pues desde luego tiene una calidad angustiada. Esta inquietud la expresa líricamente con recursos sencillos, graduados con tanta habilidad que el balbuceo de las repeticiones, mientras imprime al verso una cadencia, va diciendo cuál es el estado de ánimo del poeta. Lo esencial, desde el punto de vista poético, no es la inquietud, seguramente compartida por cientos de jóvenes ahora y ayer y mañana, sino la *técnica sutil y calculada que le permite* hacer ver al lector, como sorprendidos en su manantial, los anhelos y difusos ensueños del alma.

La manera poemática de Otero es de crecimiento, en contraste con las denominadas de acumulación. Los poemas arrancan de una vivencia, por ejemplo, del recuerdo de una mujer, y desde él va la *memoria destilando imágenes* que la palabra instala en el verso, sea con delicadeza, como en «Mademoiselle Isabel», sea con relampagueante ímpetu, como en «Hombre». Su poesía arranca del conocimiento sensible de un mundo cargado de soledad, de Dios, de amor, de vacilación, de fe, y se hace imprecación por la energía del lenguaje. Esta energía la consigue por la concentración del poema en una idea esencial, por la ausencia de elementos accesorios, y se caracteriza estilísticamente por la reiteración de iguales motivos e iguales vocablos, iniciando las estrofas del poema con un adverbio o un sustantivo, o incluso con una frase cuyo final varía de verso a verso; la repetición de una o más palabras a lo largo del poema y en ocasiones dentro del mismo verso, la trasmutación de algunos términos en sus análogos, de verbos en sustantivos, de un verbo en otro, no sinónimo pero concurrente a fijar la impresión sentida, añadiéndole un matiz nuevo, son recursos que tienden a seducir el interés por el chisporroteo del lenguaje, con tanta flexibilidad empleado.

En el soneto «Impetu» transmite la que tal vez sea expresión más aproximada de su actitud. Lo señalo a la curiosidad de quienes se interesen en recoger una versión más de la esencial ambivalencia del espíritu humano. Poéticamente vale en cuanto sucesión de imágenes enlazadas con pericia a través de un idioma vigoroso. Este poeta *recuerda la apasionada elocuencia* de Miguel Hernández, con quien no parece temerario emparentarle. En su libro creo advertir la huella de Miguel, como la de Alberti y —ocasionalmente— la de Gerardo Diego. No importa, porque estamos ante un poeta auténtico que sabe verter a su lengua cuanto asimila, cuanto toca. Si en ocasiones no acierta *con el tono, estos malogros* dan la impresión de ser causados por falta de fidelidad a lo que él puede ser y significar en la poesía española. En ella suenan los versos de Otero con un acento humano, «fieramente humano», de veras, y porque el artista revela a través de ellos hombría y entereza, considero legítimo saludarle con la esperanza y *entusiasmo* con que debe ser recibida la aparición de un nuevo poeta, de un espíritu capaz de comunicar, bajo hermosa envoltura —«fermosa cobertura»— las emociones suscitadas por una entrañable percepción del mundo y del alma del hombre.

RICARDO GULLÓN.

LAS INSTITUCIONES INDIANAS

La historia de la América hispánica ha sido casi siempre escrita con intención polémica y sus autores han establecido grandes líneas generales, pero, *con frecuencia, sin* buscar en su apoyo el estudio de instituciones concretas, el análisis de determinados hechos. Y así vemos cómo la leyenda negra se ha cimentado sobre materiales endebles y cómo le ocurre algo semejante a la leyenda rosa. El panegírico y el denuesto han procedido de afirmaciones gratuitas cimentadas sobre textos insuficientes, *en vez de buscar su base en* investigaciones rigurosamente históricas.

Sin embargo, desde hace una veintena de años es mucho lo avanzado en el conocimiento histórico de la actuación de España en las Indias, mas con todo, hay parcelas enteras acerca de las cuales son escasos los datos que se poseen. Los archivos encierran documentos im-

portantísimos en espera del estudioso que los saque a la luz. Por ello puede afirmarse que nos hallamos a gran distancia del conocimiento de la vida social, económica, de las instituciones indianas.

Ahora nos llega de Méjico el último libro de un excelente investigador, Silvio Zavala (1), quien frecuentó hace años aulas y archivos españoles. Componen este volumen diversos trabajos publicados en distintas fechas y revistas, que tienen entre sí la trabazón de estar dedicados a la historia de las instituciones. Se abre el libro con un estudio publicado hace quince años en la revista «Tierra firme», dedicado a analizar las conquistas de Canarias y América, precisando en qué medida sirvió de precedente de la empresa indiana la conquista de Canarias.

«Los trabajadores antillanos en el siglo XVI» es el segundo trabajo de este libro, y en él nos da Zavala un anticipo de lo que en su día una importante obra de investigación: la historia del trabajo en Indias. En este capítulo el autor va pasando revista a los distintos tipos de trabajador y su diversa condición social y aun jurídica. Arranca el estudio del momento inicial colombino con formas de esclavitud que van evolucionando hacia situaciones de libertad. Precisa la condición de los indios caribes, de los de Pánuco, de los esclavos negros, y la de los trabajadores indígenas libres y la de los europeos.

A Zavala debe la bibliografía indiana una obra aún no superada: *La encomienda indiana*, publicada en Madrid en 1935. Desde entonces su autor no ha abandonado tan interesante tema, y una prueba de su preocupación nos la da con su estudio «De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América española». En estas páginas se aborda uno de los puntos de discusión más interesantes de la historia de las instituciones: el relativo al régimen de propiedad de la tierra. Una tesis bastante al uso afirma que las encomiendas fueron de naturaleza territorial y constituían un despojo de la propiedad de los nativos e influyeron en las concentraciones de tierras existentes en el siglo XIX. El esfuerzo de Silvio Zavala está encaminado a demostrar que los títulos de encomienda no daban derecho a la propiedad de las tierras. Que los encomenderos por títulos de merced o compra podían adquirir tierras de propiedad particular dentro y fuera de las encomiendas. Y que los vasallos indios poseían tierras colectivas e individuales, sin que el señor o encomendero pudiera despojarlos legítimamente de ellas, aunque existan ejemplos de estas violaciones y prolijas actuaciones judiciales para repararlas.

Los dos últimos trabajos, igualmente extensos, están dedicados el primero a los «Orígenes coloniales del personaje en México», y el segundo a la libertad de movimiento de los indios, tema este último interesante de contemplar a la luz de las ideas políticas de aquellos años.

El libro, en conjunto, significa una valiosa aportación a la historia de las instituciones indianas. Es lástima que en la bibliografía que cita no figuren algunas obras españolas publicadas en estos últimos años. Pero, insistimos, estimamos en mucho este nuevo volumen del historiador mejicano Silvio Zavala, que viene a aumentar la lista de publicaciones de su autor, entre las que figuran estudios tan importantes como *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid, 1935), *La encomienda indiana* (Madrid, 1935), *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España* (Méjico, 1939-1946) y *La filosofía política en la conquista de América* (Méjico, 1947).

A. L. C.

(1) SILVIO ZAVALA: *Estudios indianos*. Colección «Tierra Firme». Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

TEATRO COLONIAL HISPANO-AMERICANO

J. Luis Trenti Rocamora, el joven y ya prestigioso investigador argentino del teatro hispanoamericano, acaba de publicar en Buenos Aires un estimable repertorio de piezas teatrales escritas, representadas y editadas durante el período de gobierno español en Hispanoaméri-

ca (1). La pequeña pero muy provechosa obra de Trenti parece ser el resultado inicial de la puesta en marcha de un vasto plan coordinador en el que deben participar los principales especialistas del teatro americano desde sus respectivos países. Quizá la mayor resistencia que la cultura hispanoamericana encuentra en su camino hacia una conjunción es esta del forzoso aislamiento de las culturas nacionales, obligado por una geografía hostil aún no vencida por la técnica. Contra esta dispersión física luchan hombres como Trenti Rocamora, Lohmann Villena y Armando de María y Campos. El argentino, desde su especialidad, ha logrado reunir un grupo de entendidos del teatro en torno al Instituto de Historia del Teatro Americano, con sede en Buenos Aires y representación en Bolivia (Joaquín Gautier), Cuba (Eugenio Pereira Salas), EE. UU. (Harvey Leroy Johnson, Willis Knapp Jones e Irvin Albert Leonard), México (Armando de María y Campos), Perú (Guillermo Lohmann Villena y Rubén Vargas Ugarte), Santo Domingo (Manuel de Jesús Goico C.), Uruguay (Lauro Ayestarán y Juan Carlos Sabat Pebet) y Venezuela (Aída Cometta Manzoni). En Buenos Aires funciona, además, un grupo de ocho miembros de número con un comité ejecutivo, formado por tres de ellos, que toma últimas decisiones.

Pues bien: la labor panorámica de este Instituto de Historia del Teatro ha dado coyuntura al repertorio que Trenti nos ofrece como una contribución al estudio de la dramática hispánica. A las obras que se citan, todas ellas editadas actualmente, añade el autor el complemento de aquellas inéditas, cuyos textos se conservan en códices o manuscritos documentales.

A modo de antecedente—a nuestro juicio una de las partes más interesantes del volumen—, Trenti Rocamora añade además una nómina de piezas escritas y editadas en lenguas indias pertenecientes al período de gobierno español, muchas de ellas en versiones del castellano al quechua, náhuatl, quiché, zapoteco, etc.

En la segunda parte del volumen, dedicada al estudio, siempre rapidísimo, de piezas en lengua española, destacan principalmente la dramática mejicana y la peruana sobre los teatros nacionales de Argentina y el Uruguay; Colombia, Ecuador y Chile, y los antillanos de Santo Domingo y Cuba. De este grupo secundario apenas sobresale el teatro argentino, con referencias a Antonio Fuertes del Arco, el Teatro de «La Ranchería», y a numerosas piezas anónimas que han dado lugar a importantes estudios contemporáneos (2). Esperemos a que el Instituto dé sus frutos de enlace con sus colaboradores continentales.

También sobresale la aportación de Méjico y del Perú, del panorama que el autor presenta del teatro escrito en lenguas vernáculas o traducido a ellas. Se habla con detención de «Ollantay», drama quechua en verso, anónimo, cuya versión castellana fué hallada en un convento dominico de Cuzco. Muchos han sido los autores que se ocuparon de él y que algunos suponen precolombino: véanse las aportaciones de Pedro Henríquez Ureña, Constantino Bayle y José Gabriel Cosío, los tres citados por Trenti, a los que agrega éste—con verdadero acierto—el de Teófilo Wechsler, publicado en la «Rev. de la Univ. de Bs. As.», 1917, que falta en el trabajo del gran crítico dominicano.

El teatro indígena en Méjico muestra su predilección por la temática religiosa; idéntica proclividad puede observarse también en la dramática escrita ya directamente en castellano y, en general, unánime en todo Hispanoamérica hasta bien entrado el siglo XIX. Confirma la regla a modo de excepción un entremés escrito en 1714 por el bachiller Manuel de los Santos, y que se traduce y publica en París en 1902, con el título «Intermede

(1) J. LUIS TRENTI ROCAMORA: *El repertorio de la dramática colonial hispanoamericana*. Talleres Gráficos Alea. Buenos Aires, 1950. 112 págs.

(2) Véase el trabajo de Trenti: *El teatro porteño durante el período hispánico*, publicado en 1947 por «la Revista de la Academia Literaria del Plata». También es de gran interés el reciente de Jaime Potenze: *Breve historia crítica del teatro argentino*. «Cuadernos Hispanoamericanos», núm. 13, enero-febrero, 1950.

qui fait rire beaucoup, qui fait jouir a plusieurs reprises; una petite vieille et le gamin son petit-file: comédies en langue nautl.»

Detalles como éste abundan en el libro de Trenti Rocamora, cuyo contenido no podemos pormenorizar. Quede consignado como excepcional el estudio que se hace del teatro de Méjico durante el período hispánico, con las figuras de Juan Ruiz de Alarcón y Sor Juan Inés de la Cruz, y el dedicado al Perú en igual época, sobresaliente en documentación y talento sinóptico.

Es de resaltar igualmente el inusitado rigor erudito con que el autor justifica un libro, como el presente, de divulgación y sinopsis. La bibliografía es excepcional, partiendo lógicamente de la obra de Henríquez Ureña, *El teatro de la América española en la época colonial,* que Trenti amplía en ocasiones. También merecen mención el estudio «El teatro indígena en América», de Constantino Bayle, y diversas obras del peruano Guillermo Lohmann Villena, y de los mejicanos Francisco Monterde y José Rojas Garcidueñas.

Por terminar con un detalle gráfico, anotaremos el número de obras teatrales de edición moderna citadas por el autor. Con un total de 128, se ordenan por países de la manera siguiente: México, 65; Perú, 33; Argentina, 8; Colombia, 2; Cuba, 1; República Dominicana, 1; Uruguay, 1; Chile, 1, y en lenguas indias, 16.

E. C.

GUERRA EN LA PAZ

El escritor y publicista catalán Juan Estelrich, autor de importantes obras como *Las profecías se cumplen* (Barcelona, 1948) y *Vives* (Biblioteque Nationale. París, 1942), ha dado a la luz su último libro, *La falsa paz,* editado en Barcelona por Montaner y Simón, S. A. (1). Esta obra, posiblemente la más valiosa de Estelrich, representa el fruto de la constante vigilia de un hombre inteligente, preocupado por los problemas actuales más vivos, más difíciles de desentrañar por lo tanto. *La falsa paz* es una recopilación de impresiones, unas momentáneas, reflejo de rumia y meditación otras, recibidas al choque doloroso de un hombre con su mundo en revolución.

En tres partes se estructura el libro: la primera, que da título al volumen, describe el mundo actual bajo la férula de lo «político»: la situación de Europa tras la última guerra, el desbarajuste progresivo, la antítesis EE. UU.- U. R. S. S., el triste presente de las naciones vencidas por la guerra misma aun siendo vencedoras...

La segunda parte, titulada «Levantar al hombre entero», es un estudio científico de la intimidad del hombre actual, abandonado a su suerte de creador de monstruos que le van exterminando. Es un sutil análisis de los tiempos modernos, con su ciencia ultramaquinista, su intelectualismo cultural, los falsos y auténticos existencialismos y una civilización que ya no puede hacer mejor cosa que resurgir de sus propias cenizas espirituales. Nos hallamos ante una «época resurgente»; «lo que se llamó filosofía de crisis va derivando hacia su transformación en filosofía de la reconstrucción». Lo que más importa es reconstruir partiendo de la verdad: del mundo interior del hombre, en este caso.

La tercera parte, titulada «Temas de nuestro tiempo», consta de tres capítulos, más un cuarto, en que se escribe la biografía esquemática, bajo un criterio político-cultural de personalidades en ocasión de su muerte inmediata (véase la magistral de Manuel de Falla) o de conmemoraciones centenarias (Año Cervantino, centenario de Fray Junípero Serra, este último, de visible repercusión entre los hispanistas norteamericanos). El primer capítulo es, en verdad, apasionante; en él se analiza a la juventud actual; sus errores y aciertos, su parangón con las juveniles generaciones de entreguerras (1918-1936) y la postura de la madurez y de la senectud frente a los jóvenes.

Hay un capítulo dedicado al cine y otro —en la primera parte del libro—a la Hispanidad, que revelan el acierto y la auten-

(1) JUAN ESTELRICH: *La falsa paz.* Montaner y Simón, S. A. Barcelona, 1949. 396 págs.

ticidad de las preocupaciones del autor por materias de primordial importancia presente y con amplias posibilidades futuras.

Queden estas líneas a modo de embajada o introducción al estudio detenido de esta considerable obra de Juan Estelrich. *La falsa paz*, con sus grandes aciertos y sus revolucionarios puntos de vista, merece un comentario más amplio, que verá la luz próximamente en las páginas de esta revista.

C. H.

LA HISPANIDAD, VISTA POR UN FRANCES

Este libro apareció en edición española y recientemente ha visto la estampa en francés (1), como una muestra más del interés que Monseñor Jobit exterioriza hace ya largos años por los temas españoles, y que ha cuajado en la creación y desarrollo del *Centro de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Católica de París*, del cual es director. Este libro está dirigido preferentemente a los estudiantes franceses de hispanismo, porque en Francia hay muchos jóvenes cuya licenciatura en la Sorbona es eso: hispanismo. Es decir, fundamentalmente el idioma español, y a su alrededor toda la cultura española, desde el arte a la literatura o la música, y cuyo número es grande, por ser el español, después del inglés, el idioma más estudiado en el Bachillerato francés. Su fin es: *proporcionar a nuestros jóvenes amigos de Francia—en primer lugar a nuestros estudiantes que deben estudiar el español sin poder ir a España—una iniciación en los problemas hispánicos, un sabor anticipado del gran país que nuestra literatura y nuestra historia encuentran a cada paso.*

Analizar esta obra resulta difícil, pues su valor reside en cómo habla de España, en el tono cálido que demuestra un hombre soñador con España, cuya voz vibra con una emoción cálida al hablar de la «Tierra de España», para pasar a hacer una vibrante síntesis de su historia bajo el título de «Hispanidad», la cual ... *tiene su expresión filosófica; tiene también su alma profunda*, manifestada en la historia de la filosofía española y en el alma de sus pensadores. La trilogía que cierra la obra es: España, Hispanidad, Cristiandad, y a los españoles que laboran por perseverar en la raíz de su ser, les dedica las últimas frases: *De esos hombres que no ignoran su tiempo y saben lo que hace falta hacer, conocemos todavía. Son el honor y la esperanza de una Hispanidad siempre viviente, que nos llena de alegría ver prolongarse, más allá de los mares, en nuestros hermanos de la América latina. Tendámosles una mano fraternal; nuestros dos países y la misma cristiandad sólo pueden salir ganando.*

C. L. C.

---

(1) JOBIT, Monsegneur Pierre: *Espagne et Hispanité*. Editions de la Revue des Jeunes. París, 1949. 175 págs.

5



A S T E R I S C O S

NUESTRAS CAMPAÑAS

* * * Insistimos en nuestra campaña para que empiecen a doblarse en español las películas españolas.

¿VALE LA PENA CONTESTAR?

Sr. D. J. Forné Farreres.
LA HABANA.

* * * La cultura española, bajo el franquismo, se encuentra bien de salud. ¡Si usted la viera, señor Forné! Va a cumplir quince años. Ha adelgazado estos días —sólo un poquito—con los exámenes y está empezando a preparar su veraneo: Cádiz, Santander, San Sebastián. Llora una hora justa todas las tardes pensando en la República española. Cierto que se ha vuelto rubia de preocupación y de repente, porque comienza a advertir que los hombres la miran demasiado. Al fin y al cabo es niña y tiene aún la desazón de sentirse mirada y quinceañera. Mientras que duran las vacaciones escolares su vida se ha reducido a lo esencial: hace un poco de deporte por las mañanas y reza todas las tardes una novena para que vuelva pronto la benditísima República, que tanto bien hizo por ella. No tiene tiempo de pensar en otra cosa. Todos los días tiene noticias de gentes necrológicas y ultramarinas que no la pueden olvidar. Se llaman a sí mismas con un bonito nombre: La España Peregrina, y se pasan los años y los años pensando sólo en ella. ¡Cuánto desinterés, cuánta bondad y purísimo amor se necesitan para obrar de este modo! Sabe, muy bien sabido, que muchos de ellos, al acostarse, se retrasan todas las noches el corazón, para poder seguir teniendo cordialmente el odio al día, para poder seguir teniendo la cultura española en la hora justa del exilio. ¡Esto sí que es amar con un amor inapelable, histórico

y paralítico, y lo demás es filfa! Y además, muchas de estas personas le son—a la cultura—completamente desconocidas, lo que resulta conmovedor y, dicho sea de paso, bastante digno de agradecer. ¡Tanto desvelo cultural en criaturas que no son allegadas y, por así decirlo, del oficio! El último albacea testamentario de este amor necrológico por la cultura se llama J. Forné Farreres, y escribe —creo—en un periódico habanero. Tiene un estilo pedagógico y hambriento de maestro de escuela, que dicta sus memorias en un penal. Véase, por ejemplo, esta originalísima descripción de nuestra sociedad: *Los terratenientes y la aristocracia feudal* (¡pero hombre!), *los espadones del ejército de casta, los jerarcas de la iglesia (representación cabal de todo lo más negro y regresivo de España)...* Esto sí es escribir en un estilo alcohólico y cervantino que para sí quisiera el académico García Sanchiz. De perla en perla y cifra en cifra—para darle carácter científico al asunto—continúa su testificación nuestro albacea: *Los intelectuales, artistas, hombres de ciencia, maestros* (ahí le duele el zapato), *profesores, todos aquellos consagrados a una labor cultural que no quieren morir y hundirse en el fango putrefacto y pestilente del franquismo, continuarán...*, etc., etc. Aprendan bien los españoles—la juventud, se sobrentiende—el ritmo de la frase, la fragancia, originalidad y novedad de los adjetivos, la elevación histérica del juicio, la galanura alérgico-político-expresiva de este maestro del decir. ¡Qué van a hacer los veintiocho millones de españoles que viven en España faltándoles la luz de estos ejemplos! ¡Qué van a hacer sino elevar el corazón a Dios y pedirle que vuelvan!

LA VERDAD ES LA VERDAD

> *La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.*
> AGAMENÓN.—*Conforme.*
> EL PORQUERO.—*No me convence.*

* * * Bien sabía don Antonio Machado, señor Forné, de qué pie cojeaba nuestra cultura.

SOBRE PINTURA JOVEN NORTEAMERICANA

* * * ¿Existe lo norteamericano—o lo yanqui—universal en pintura? Hay un hecho indudable: que existe, hoy día, lo mejicano universal, aunque al lado de Rivera, los otros grandes: un Orozco, un Siqueiros, un Tamayo, bajen un poco.

¿Existe, hoy día, en pintura, en la pintura contemporánea, lo francés, lo alemán, lo italiano o lo español universal? Terminada la guerra mundial parece que nos sentimos—o se sienten—los pueblos y los hombres de Europa más apretadamente europeos, frente a América de un lado, frente a los mundos asiáticos o el mundo ruso-comunista de otro. Pues bien, la realidad del arte, de su arte vivo, actual y hacia el futuro, es tal vez aquella donde Europa encuentra más posibilidades de perduración y supervivencia. Este arte vivo revolucionario tiene viejísimo origen europeo; pero, una vez instalados dentro de él, no les dejamos los europeos a otros pueblos más recientes la exclusiva de ningún primitivismo.

Claro es que se trata siempre de primitivismos reflexivos y complicados. Desde los *fauves* y el *negrismo*, que inspira al par la tendencia expresionista y la tendencia cubista, ¡qué colección europea de grandes artistas hacia lo primordial y primigenio, precedidos por Rousseau, el aduanero, y, en cierta medida, por Gauguin! Ahora bien: desde un punto de vista exclusivamente europeo, ¿qué falsedad hay detrás de Rousseau o qué falsedad hay detrás de Gauguin, que no la hay detrás de un Van Gogh o de un Cezanne?

El impresionismo era todavía un arte supercivilizado, y el cubismo, a pesar de sus orígenes *negristas*, también lo fué. En cambio, más bien postculturales que supercivilizados se nos aparecen ya los primeros maestros abstractos, en busca siempre de lo plástico elemental, pero con exigencias de ordenación última consciente e imaginativa. El artista «viviente» europeo, para habitar su propio mundo, necesita tomar contacto extra o supratemporal con algún mundo primitivo. Así, los casos más antiguos de los pintores Juan Miró y Paul Klee. Así, los más recientes de los escultores Henry Moore, en Inglaterra, y Angel Ferrant, en España.

En Norteamérica, precisamente por ser país más joven, los pintores se hallan más alejados de lo primitivo e infantil. Seguramente, son los veinte años la edad en que el hombre está—y quiere estar—lejos del niño que ha sido. A la joven pintura norteamericana le bastaría con vivir por dentro su edad, es decir, su juventud—esa juventud de lo americano sobre la que ya es hora de ir precisando conceptos—, para ser no sólo distinta, sino hasta todo lo contrario que la de los grandes maestros contemporáneos europeos, que tanto pesa sobre ella.

Atisbos de esa vida juvenil por dentro aparecen en la breve antología de la pintura yanqui que nos ha ofrecido, en su número correspondiente al 8 de mayo del año en curso, la revista *Life*, de Nueva York. La antología la forman reproducciones en color de 19 cuadros, de 19 pintores de menos de treinta y seis años, escogidos entre un total de 450, en el que estaban representados 38 estados de la Unión.

Las influencias europeas son innegables, aunque neutralizadas, a veces, por la intención de una mirada sin orígenes, ni siquiera sobre el techo de Altamira. Lo más genuinamente norteamericano, ¿lo encontraremos en el modo de enfrentarse con el paisaje un Frank Duncan? Otros pintores, como Steven o Perlin, se pierden en el decorativismo oriental. ¿En qué medida el alma de ese decorativismo puede ser incorporada sinceramente al alma norteamericana? Recordemos que América se halla a la misma distancia de Asia que de Europa, que es un país de viva ingenuidad en sus apetencias. (Por otra parte, debo confesar que la palabra oriental está mal aplicada, ya que lo que para nosotros es lejano oriente, para ellos es próximo occidente.) El mundo es una bola redonda, que da vueltas, etc... Los orientales somos nosotros... ¿No querrá esto decir algo—decir, incluso, mucho—en el futuro de la pintura norteamericana?

LA CUESTION RACIAL

* * * Tengo bien presente la contestación de un universitario filipino al cual le pregunté qué era lo que más le había impresionado de su estancia en España. «La falta de prejuicio racial», fué su rotunda respuesta. No dejó de sorprenderme este juicio, pues no lo esperaba. Y no porque no crea que es exacto, sino porque no podía pensar que, en efecto, fuese tan notable para un hombre oriental nuestra falta de discriminación racial.

Viene todo esto a cuento de los dos últimos trabajos que un estudioso español acaba de dedicar al tema racial (*). No es frecuente que nuestros escritores y publicistas se preocupen por estas cuestiones. Mueven a esta despreocupación, por una parte, la falta de interés por los asuntos de fronteras afuera; por otra, el hecho de que entre nosotros no sea un problema la cuestión racial. Pueblo profundamente católico—universal—, cuando tuvo ocasión de encontrarse con hombres distintos racialmente, defendió la unidad espiritual del género humano. Y si a lo largo de nuestra historia se ha hecho algún distingo ha sido por razones religiosas o políticas, pero nunca de simple repugnancia humana. Recuerdo una anécdota que cuenta el escritor comunista Ilya Ehrenbourg en su *Retour des Etats-Unis*. Hablaba él de estos temas con una señora norteamericana, amiga de toda separación respecto a los negros, la cual, para derrotar los argumentos del comunista, le disparó esta pregunta: «Si usted tuviera una hija, ¿la dejaría casarse con un negro?» Y la respuesta fué: «Señora, preferiría que se casase con un negro a que lo hiciese con un fascista.»

Uno piensa que Ehrenbourg está en lo cierto, salvo que su jerarquía de valores es fundamentalmente falsa. Si a sus valores políticos se anteponen los religiosos quedaría así la respuesta que se daría por un católico: «Señora, preferiría que se casase con un negro católico a que se casase con un galán de Hollywood ateo.»

Pero esto nos desvía del comentario a estos dos excelentes trabajos del profesor Fraga Iribarne, los cuales tienen el mérito de ser realizados con un exacto criterio y apoyados en una abundantísima bibliografía y en una reciente estadística. Su lectura es muy interesante, pues nos lleva al conocimiento de un problema realmente grave, no sólo en Norteamérica, donde ahora parece mejorar la condición social de los negros, sino en algunos países de habla castellana. El contenido de ambos estudios hace relación tanto a la raza negra como a otros grupos raciales, que dan complejidad a la sociología americana.

MAS VALE TARDE QUE NUNCA

* * * Ahora resulta que—según un periodista parisino—Europa artística acaba de descubrir sensacionalmente la pintura mejicana contemporánea. Siempre creímos que Francia ha amado mucho a Hispanoamérica, pero jamás hubiéramos sospechado que este amor le dificultase el conocimiento de un fenómeno cultural y social de tanta importancia.

Cierto que la pintura a que se refiere el crítico parisino—monsieur Maximilien Gauthier, enviado especial de *Les Nouvelles Littéraires*, en la Biennale de Venecia—es preferentemente mural, y un muro, por bien pintado que esté, es difícil de trasladar, incluso a las grandes exposiciones francesas. De otra parte, y muy en general, la crítica pictórica europea ha mostrado cierto despego por la creación plástica americana. Excepciones como la de Lionelo Venturi, en su esfuerzo interpretativo de la obra de Rufino Tamayo, el «europeo» (!!) de Oaxaca, o la reciente de Jean Cassou sobre José Clemente Orozco, en ocasión de su

---

(*) *Razas y racismo en Norteamérica.* Manuel Fraga Iribarne. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1950.

Razas y racismo. Manuel Fraga Iribarne. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, número 14. Marzo-abril 1950.

aun no lejana muerte, no pasan de ser eso, excepciones circunstanciadas por móviles no siempre adscritos a la pura función crítica.

Otras apetencias—algunas de orden político; dentro ya de un pintoresquismo «sui generis», otras— provocaron en los Estados Unidos un acercamiento rápido y ascendente hacia la pintura mejicana de los últimos treinta años. Basta echar una ojeada al enclave geográfico de los murales de Rivera o de Orozco para comprender que la extensión continental de esta pintura se apoya en el súbito y «muy generoso» interés norteamericano para beneficiar políticamente la explotación del indigenismo mejicano.

Aunque la Revolución de 1910 no repercutió directamente en el monumentalismo pictórico patrio, ella abrió las compuertas a una corriente de libertad y de acercamiento a los conflictos actuales del hombre, del pueblo y de la sociedad. Así llega el año 1921, y José Vasconcelos, Secretario de Educación Pública entonces, llama a los grandes maestros de la pintura para decorar los templos, los grandes edificios públicos, sacando a la plástica nacional de su arte individualista de caballete y logrando efectivamente la comunicación amorosa —o antagónica— entre el artista y la sociedad a través del mural.

Este carácter mural no es razón suficiente para justificar el desconocimiento de que hace gala nuestro crítico. Téngase en cuenta que por toda América rueda hace años una bibliografía abundantísima acerca de la pintura en cuestión, obra en su mayor parte de la maravillosa afición estadística norteamericana (1). No se escribe tanto de una realidad intrascendente. Revistas como «Cuadernos Americanos», de México, no han escatimado gastos reproduciendo los grandes murales de Orozco y Rivera. El crítico mejicano Justino Fernández y el guatemalteco Luis Cardoza y Aragón escriben importantes obras. Léanse, entre otras, la biografía de Orozco, del primero, y *La nube y el reloj*, del segundo. Los «Contenporary Artists of Latin América» publican desde Washington magníficos folletos de gran difusión con la obra de estos grandes pintores. Incluso a España, país a quien durante años se le ha negado el pan y la sal de los acuerdos comerciales libreros, llega muy abundante material sobre el tema. Por ello es más de agradecer y de extrañar el «sensacional» descubrimiento de la pintura mejicana que Monsieur Maximilien Gauthier nos brinda en su artículo del 15 de junio titulado «Surval de la Biennale», del que reproducimos el siguiente párrafo:

> *Le pavillon le plus sensationnel, en raison de la surprise qu'il produit, est sans doute celui du Mexique; il y avait en Rivera, puis Orozco, créateurs d'un style monumental rigoureaux et puissant; un de leurs jeunes émules. Tamayo, manifeste dec dons de coloriste tout à fait exceptionnels; il existe une école mexicaine moderne, avec laquelle il importe déjà de compter: telle est la révélation principale de la XXV*[e] *Biennale.*

Aun llegando con la demora de un tren gravemente averiado, estas palabras demuestran que la gran pintura universal mejicana, pese a su limitada representación en Venecia, es un arte actual, auténtico y vivo, que causa sorpresa y emoción a la sutil e inteligente sensibilidad crítica europea, congregada en torno a la más importante exposición de los dos últimos años.

Y nunca es tarde si la dicha es buena.

---

(1) Véase como resultado final de esta gigantesca obra de recopilación *A Guide to the Art of Latin America*, editada por Robert C. Smith y Elizabeth Wilder. The Library of Congress. Washington, 1948, 482 págs.

HOY ES SIEMPRE TODAVIA

* * * Con la desolación acostumbrada se ha celebrado nuestra Exposición Nacional de Pintura. Con la generosidad acostumbrada se han discernido algunos de sus premios. Está visto y demostrado que en el Parque del Retiro, todos los gatos son pardos.

DEDIQUEMOSLE HOY UNAS PALABRAS A «UNICORNIO»

* * * Hará poco que Leopoldo Panero, hablando de la situación actual de la poesía, aseguraba en un periódico de Madrid, que hoy se *escribe* mucho verso y se *lee* mucha prosa. La sagaz observación del poeta y crítico leonés viene a recordar, de nuevo, el doloroso trance de la extensión cultural de la poesía y el de su vigencia social. Para los solitarios mantenedores de la poesía pura carece de importancia este drama de la poesía *escrita que no se lee*, frente a una prosa protegida por el interés lector y el subsiguiente comercio editorial. Gran problema el de la difusión o falta de difusión de la poesía. No entraremos en él. Sólo queremos agradecer todos aquellos esfuerzos que tienden a ensanchar el ámbito del conocimiento poético.

Mucho consiguieron, es verdad, las llamadas revistas o cuadernos de poesía. Una juventud encendida y entusiasta se va agrupando en colonias minúsculas. De su estrecha comunión nacen las bellas, pobres, enamoradas revistas de poesía, con versos muchos de ellos de poetas a medio hacer, donde campea no siempre desinteresadamente la ejemplaridad del reconocido maestro. Dos números, tres, a veces cuatro, y de la revista queda un nombre, un déficit y una enseñanza muchas veces provechosa.

En España son incontables, y se relevan de continuo tiempo adelante. ¿Recordáis «Litoral», «Caballo verde para la poesía», «Carmen», «Gallo», «Mediodía»...? Florecieron antes de la guerra civil. ¿Recordáis «Garcilaso», «Corcel», «Proel», «Espadaña», «Pilar», «Halcón»..., surgiendo del rincón más sorprendente de la geografía española? Leo con ternura las páginas de unas pocas revistas de poesía que de tarde en tarde llegan de Hispanoamérica. Con el retraso con que arriban, nadie puede decir si aún seguirán viviendo: «Orígenes», de la Habana; «La poesía sorprendida» y «Cuadernos Dominicanos de Cultura», de Ciudad Trujillo; «Cuadernos del Taller de San Lucas», de Granada (Nicaragua); «Cuadernos de Madrágoras», de Santiago de Chile; «Fuensanta», de México; «Caballo de fuego», de Buenos Aires... Y de vez en vez, la sorprendente entrega de un cuadernillo que se titula «Unicornio».

Hace ya tiempo que «Unicornio» debió ser mentado aquí. Este es el caso paradigmático de una revista hecha por un hombre solo, sin ayuda de ningún género y con colaboración que va llegando por turno de todos los países de lengua castellana. Son 24 páginas minúsculas que ordena y compone el poeta platense Marcos Fingerit, director de «Unicornio» y miembro de honor de la «Associazione Internazionale di Poesia» (Roma), según reza en su debido lugar. Pues bien: esta Revista de Poesía, frente a todas las dificultades de nuestro mundo materializado y maquinista, nos da un ejemplo de constante batallar por la poesía en circunstancia adversa.

Desde esta pequeña columna nos honramos en pronunciar un voto de ad-

miración y de agradecimiento para Marcos Fingerit, director de «Unicornio» (calle 116, núm. 1.420. La Plata) y navegante solitario de la poesía.

UN MAL NEGOCIO

* * * No seremos nosotros, pobres de solemnidad, quienes, en un alarde de sentimentalismo romántico, demos en la flor de arremeter contra leyes económicas que rigen la fisiopatología de la sociedad actual. Tampoco defenderemos, esta vez a golpe de endecasílabo, líricas concepciones más o menos naturalistas ni terrenales paraísos sin manzanas ni serpiente. Dejemos tranquilos a Marx y a Rousseau en ese purgatorio encendido y cotidiano que es la historia, mientras vamos al meollo de nuestro asunto.

Cabe admitir —incluso a regañadientes— que la producción de una película cinematográfica sea, económicamente hablando, una mera «operación comercial» o negocio con vistas a la calle de lo lucrativo. Ciertamente, quizá opinen de igual modo en este caso todos los responsables de la criatura, aunque en otros no haya siempre acuerdo entre director y actores, entre éste y el guionista, entre el señor de la cámara y aquél —que para eso este aquél —el director— tiene su sueldo y su responsabilidad—. Pero este cuerpo de coreografía cinematográfica tiene un enemigo común, implacable y oscuro: el productor. El productor es, por lo general, el jefe de una peligrosa banda de máquinas calculadoras que en términos ultraístas ha dado en llamarse «administración». Esto es importante. Sin administración, no hay vida; sin productor, no hay *film;* sin *film,* no hay dinero.

Pero, para que haya dinero parece necesario olvidar que el cine puede servir primordialmente a varios fines: la pedagogía, el arte, la ciencia, el puro entretenimiento, la moral, la política... Cualquiera de estos propósitos puede darse por válido, y con arreglo al éxito particular de cada caso, así se pronunciará la crítica objetiva.

Mas ¿qué me dicen ustedes de la razón existencial de un congreso de cinematografía —propulsor, es natural, de películas según un fin— que monta, discute y otorga premios conforme a una psicología de productor químicamente puro, cuando debieran imponerse criterios culturales, político-culturales o quizá rigurosamente artísticos y cinematográficos? Un jurado argentino-mejicano-español ha regalado un premio internacional a la película española «Pequeñeces». El premio lo concede, gratuitamente según el público, el II Congreso Hispanoamericano de Cinematografía, celebrado en Madrid, a la película de habla castellana que exalte más genuinamente los valores espirituales de los pueblos hispánicos. Se otorga el digamos tópicamente preciado galardón a la citada «Pequeñeces», adaptación de la novela de igual título del Padre Coloma.

¿Será preciso recordar qué es lo que exalta, primero la novela y después la película «Pequeñeces»? ¿Pueden considerarse en justicia como valores espirituales de los pueblos hispánicos aquellos que aureolaron la decadente sociedad española finisecular, con América abandonada enfrente y Filipinas a la espalda?

El negocio es el negocio. No hay duda de que películas como «Pequeñeces», como «Locura de amor», como «Reina Santa», tienen un gran éxito, de raíz entre nostálgica y sentimental, ante el público hispanoamericano. Por razones

exóticas de puro convencionalismo triunfan en Londres y en París «Sangre y arena», «Currito de la Cruz», «El Niño de las Monjas» o «Vendaval». He aquí, llevada al cine, una España inauténtica, una España tan artificiosa e incluso tan de pandereta como la descrita por Merimée. Con el imperdonable agravante de haber sido creada por españoles.

El negocio es el negocio, se repetirá. Y nadie duda de que los fines comerciales también cuentan en su hora. Pero, si junto a la mediocridad de «Pequeñeces» resalta brutalmente la entereza y el acierto de «Almafuerte», la estupenda película argentina; de «Pueblerina», de «Salón México», dos últimas creaciones del «Indio» Fernández..., el negocio ya no es simple negocio, sino algo torpe y equívoco que no debe prosperar. Un congreso internacional es, al fin y al cabo, una salida al mundo, una oportunidad seria y con obligación de medir decisiones últimas. El cine hispanoamericano —hablamos del español muy en particular— precisa grandes cuidados y conocimiento. La simple y naciente realidad de este arte de habla castellana está —hoy más que nunca— necesitado de la inteligencia, de la justicia y de la verdad que han faltado, torpemente, en quienes concedieron un premio a cambio de un optimista porvenir escrito en dólares, quetzales o lempiras.

INDICE

Páginas

1

2

3

4

BRÚJULA PARA LEER

5

ASTERISCOS